جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية



مذكرة ماستر

الميدان : والعلوم الإجتماعية
الفرع: فلسفة
التخصص: فلسفة عامة

رقم: ....

إعداد الطالب (ة):
حرابي نوراليقين

يوم:تاريخ الإيداع

2021/06/26

عنوان المذكرة

إشكالية التأويل في سياق الفلسفة الإسلامية ابن رشد أنموذجا

لجنة المناقشة:

تتيات علي	استاذ محاضر أ	جامعة بسكرة	رئيسا
د. زيان محمد	استاذ محاضر أ	جامعة بسكرة	مشرفا ومقررا
بن قدور حورية	استاذ محاضر ب	جامعة بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية:2020 - 2021

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر و العرفان

نشكر الله سبحانه وتعالى الذي وفقني في انجاز هذا العمل، فله الحمد أولا وآخرا فبعد شكري للمولى عز وجل المتفضل بجليل النعم و عظيم الجزاء .

أتقدم بخالص الشكر الى مشرفي الدكتور زيان محمد لما أسداه لي من نصائح والذي لم يدخر جهدا في تقديم التوجيهات و النصائح و متابعته لمذكرتي بتصويب الأخطاء و الحث على يذل الجهد والمثابرة

كما أقدم شكري للدكتور كمال يوسفي الذي ساعدني في الحصول على قدر وافر من المادة المعرفية وفي توفير بعض المراجع التي استندت عليها مذكرتي .

والشكر موصول أيضا الى الأستاذ حتحوت سعيد الذي أعانني في شرح بعض القضايا الفلسفية والمعرفية التي تعذر علينا فهمها .

ولا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل الى مسؤول شعبة الفلسفة لعقيبي لزهر الذي كان بمثابة الأب الحنون لطلبته ومعاملته الطيبة لنا

والشكر موصول أيضا الى أعضاء لجنة المناقشة التي تجشمت عناء قراءة هذه المذكرة وكل من أسدى لي المساعدة من قريب أو بعيد

وشكر خالص لكل أساتذة قسم الفلسفة

الإهداء

إلى من أوصى الرحمان ببرهما ورضاهما

الى والدتي الغالية التي غرست في نفسي قناديل العلم والتعلم هي جنتي وملاذي وفخري

الى والدي العزيز الذي أمدني العزيمة والإرادة والتضحية للوصول لأعلى المراتب هو سر نجاحي وما وصلت اليه اليوم، أطال الله

في عمركما وأحسن عملكما يا من خلقتم نفسا عظيمة تواقة للحكمة والمعرفة.

الى من رافقني في درب كله أشواك يكون بجانبي كلما تعثرت دعمي وسندي الغالي "داود عدنان "حفظه الله من كل مكروه وأمد الله في عمره وجزاه الله عني خير جزاء.

الى اخوتي الكتاكيت الصغار" إسحاق عبد الرؤوف إسكندر وبلبلة بيتنا إيناس، أتمنى لكم عمرا مديدا وحياة مكللة بالنجاح والأفراح

أهدي لكم هذا الجهد المتواضع.

نور اليقين.

فهرس الموضوعات

المقدمة

يحتل سؤال التأويل مكانة رئيسية في الثقافة الإسلامية هذه الأخيرة اهتمت بمسائل عديدة في أمور الدين ولاسيما النصوص الدينية لهذا حظي النص الديني بمكانة مرموقة لدى فلاسفة الإسلام وكانت ثقافتنا الإسلامية كفيلة بدراسة هذا المجال ومن أبرز مفكري الإسلام الذين اولوا أهمية لهذا الشأن نجد الفيلسوف القرطبي ابن الرشد الذي كان فكره فسيحا للبحث الفلسفي اقتفى أثر المعلم الأول من حيث المنهج أو بالأحرى من حيث المبادئ الارسطية التي اعتنقها فاستعادة ابن الرشد الفقيه وابن الرشد العالم وابن الرشد الفيلسوف نظرا للمكانة المرموقة التي يتبوؤها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني دون تجاهل روحه العلمية النقدية واتساع أفقه المعرفي على الحقيقة فكلما تقدم النص في الزمن صار غامضا واستدعى الى قراءة جديدة وعلى هذا فان فهم النص الديني المسيحي هو ما أدى إلى قيام علم يعين على فهم النصوص الا وهو علم التأويل فانكب المنهج التأويلي على نقد النص الديني من حيث صحته ومصدر أصوله،،وقد عرف تناوله تطورا واختلاقا من الناحية المنهجية والمعرفية حسب التطور الزمني والاختلاف الفكري واكتسب على وجه الخصوص عند ابن الرشد معنى واسعا باعتبار أن فعل التأويل يفتح للعالم بابا واسعا للاجتهاد الديني الغير مقيد ويخلص الفكر من الوقوع في براثن الاتجاه الواحد، كما حدد ابن الرشد اليات التأويل حتى لا يقع العقل في إسقاطات ذاتية ايدولوجية أو غنوصية التي وقعت فيها الاتجاهات الصوفية و الباطنية في الفكر الإسلامي حاربها ابن الرشد وما قابله الغزالي مستخدما العقلانية الصارمة معتمدا على المنطق وبالتالي يعد التأويل مخرجا علميا دينيا في عصرنا للتخلص من الاتجاهات الحرفية والظاهرية التي تحاول بعض الجماعات الأصولية اعتناقها والدفاع عنها فكان المنظور الفلسفي الرشدي ساعيا لفك التعارض الذي طغى على العلاقة الضدية بين والحكمة والشريعة ورد الشبهات التي هيمنت على العقل الاسلامي، لهذا كان هدف التأويل الرشدي تجاوز ظاهرة اللفظ بحثا عن معناه الباطني الحقيقي الذي يجمع بين الحقيقة الدينية والفلسفية، فكانت مسيرة التأويل في البيئة

الإسلامية لصيقة بالقرآن الكريم فكان للقرآن دور في إشادة العقل نحو التأمل والتنوير في العقيدة الإسلامية والوعي بحتمية إعمال العقل في النص القرآني لاحتوائه على آيات متشابهات اثارت الجدل في أذهان السامعين، فكان فضل التأويل في رفع اللبس واستقراء النص واستنطاقه خاصة إذا كان النص ظاهره لا يتساوق مع مقاصد الشرع وبهذا كان مبدأ التأويل الرشدي تجاوز ظاهر اللفظ بحثا عن معناه الباطني لبلوغ المعنى الحقيقي الذي يجمع بين الحكمة والشريعة.

واخترت هذا الموضوع نظرا لأهميته المتمثلة في أن فيلسوف قرطبة لم يكن مجرد فيلسوف أراد إضافة فلسفة أخرى بل بدى على مستوى الاحتراف فيلسوفا نقديا استطاع قراءة النص من عدة وجهات وصولا للهدف المتوخى.

انطلاقا من أهمية البحث يمكن تحديد دوافع اختياري للموضوع فهناك دوافع ذاتية وأخرى موضوعية، الدوافع الذاتية تمثلت في أن اختياري لسؤال التأويل لم يكن بمحض الصدفة بل جاء بإرادة مسبقة واقتناع جاء ثمرة لما تركه لنا العلماء القدامى من المؤلفات التي تناولت إشكالية التأويل بالبحث والدراسة في كل من الفكري الإسلامي والغربي.

أما الدوافع الموضوعية: تتمثل فيما تحمله مسألة التأويل من عظيم الأهمية خصوصا ما تعلق بآليات قراءة النص ومعرفة الاستراتيجية الصحيحة لتأويل النصوص الدينية.

ان البحث في إشكالية التأويل في سياقه الإسلامي يجعلنا نطرح الإشكالية المحورية المتمثلة: هل استطاع ابن الرشد المزاوجة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية في النص الديني؟

هذه الإشكالية المحورية تندرج تحتها مشكلات معرفية نصغها كالاتي:

ما دلالة وركائز التأويل لدى ابن الرشد؟ وما حدود العلاقة بين التأويل والتفسير؟ وهل التأويل يتخذ معنى التفسير؟

اما بخصوص المنهج المستخدم اعتمدت المنهج التحليلي الذي يتأسس على تجزيئ وتفكيك المعطيات العامة الظاهرة من خلال النصوص الفلسفية بهدف فهمها وتحليلها والتفكير في مائلاتها إضافة الى تحليل الأفكار تحليلا منطقيا بحسب ما هو وارد في نصوص ابن الرشد، كما وظفت المنهج التاريخي في بعض المشكلات الفلسفية من خلال تتبع تطور تاريخية التأويل في الديانات السماوية علاوة على ذلك استخدام تطور تاريخية التأويل في الديانات السماوية علاوة على ذلك استخدام منهج النقد والمقارنة وذلك بعرض أفكار معينة من نصوص واستشهادات معرفية موازية بغرض ابراز حالات الاتفاق والاختلاف بين مواقف الفلاسفة.

-وللإجابة على الإشكالية ارتأيت أن أضع لبحثي هذا تصميم يحيط بالإشكالية من جميع جوانبها حيث قسم العمل الى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

عرفت في المقدمة بالاطار العام الذي تدور حوله الإشكالية ،ثم قمت بإدراج الفصول الرئيسية في المذكرة كالاتي :

الفصل الأول جاء تحت عنوان: التأويل بين المفهوم و الجذر التاريخي فقد اشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: دلالة التأويل والتفسير بين اللغة والاصطلاح أما المبحث الثاني: تاريخية التأويل لدى الديانات السماوية أما الفصل الثاني قد عنون: المنهج التأويلي الرشدي أما المبحث الأول: اثر ابن الرشد في الفكر الغربي أما المبحث الثاني أثر ابن الرشد في الفكر العربي.

أما الخاتمة تضمنت مجموعة من الاستنتاجات المتواضعة حاولت من خلالها إحصاء أهم النتائج التي توصلت اليها بالشكل الذي تبدو من خلاله الإجابة عن الإشكالية المركزية وكذا جملة الإشكالات التي طرحت في المقدمة.

وقد استندت الى المصادر والمراجع التي لها صلة بالموضوع نذكر منها ما يتعلق بمؤلفات ابن الرشد فهناك عدة مصادر وهي كالاتي:

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال مناهج الأدلة في عقائد الملة، أما المراجع استعنت بكتب تناولت إشكالية التأويل أحمد عبد المهيمن إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد.

كما لا ينفلت هذا البحث من العوائق التي تظاهر بين الفنية والأخرى وجدت صعوبة في عملية جمع المعلومات ودمجها وترتيبها فكانت أولى العقبات الاتية من عمق الموضوع نظر لضيق الوقت وتشعب المادة العلمية فلم يتسنى لي توظيفها بشكل كامل الأمر الذي حال دون تحليلها بما يثري مضمون البحث.

الفصل الأول

التأويل بين المفهوم والجذر التاريخي

الفصل الأول : التأويل بين المفهوم و الجذر التاريخي

المبحث الأول : دلالة التأويل و التفسير بين اللغة و الاصطلاح

-حول المفهوم اللغوي للتأويل

-حول المفهوم الاصطلاحي للتأويل

-الاستعمال القرآني لمفهوم التأويل

-التفسير في اللغة

-التفسير في الاصطلاح

-التفسير في الاستعمال القرآني

-علاقة التأويل بالتفسير

المبحث الثاني : تاريخية التأويل لدى الديانات السماوية

-في التأويل اليهودي

-في التأويل المسيحي

-في التأويل الاسلامي

تمهيد:

إن النص هو نسيج من العلاقات المنفتحة فهو بحاجة إلى اعادة ضبط و ترتيب و الكشف عن بنياتها لكنه ليس مجالا لكل أنواع القراءات، فالتأويل عملية جوهرية تمثل أهم مرتكز في قراءة النصوص، فهو يساهم إلى حد بعيد في تعيينها و فهمها في سياقها التاريخي أي السياق الذي وردت فيه، لأن النص مهما كانت طبيعته فهو يحتاج إلى تعدد القراءات و الفهم و النصوص التي تتميز بانفتاحها الدلالي تظل منفتحة على عدد لا منته من القراءات الممكنة التي يقدمها كل قارئ.

المبحث الأول: دلالة التأويل بين اللغة والاصطلاح.

أ. حول المفهوم اللغوي للتأويل:

- ورد مفهوم التأويل في العديد من المعاجم والقواميس سواء القديمة أو الحديثة باعتباره أداة ومنهج يسلكها التأويل في البحث واستخراج المعنى الحقيقي الذي يكمن وراء النص الديني إذن ما المدلول اللغوي والاصطلاحي للتأويل؟ هل بقي محافظا على نفس المعنى أم طرأت عليه تغيرات؟

- التأويل لغة في الفرنسية(anagogique (sens

- التأويل مشتق من التأول وهو في اللغة الترجيع, تقول إليه رجعه.

- أما عند علماء اللآهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية[1].

- التأويل في الأصل الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله, إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى" يخرج الحي من الميت أن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا وان أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا[2].

- قال ابن منظور في لسان العرب " الأول: الرجوع آل الشيء يؤول أولا ومالا: رجع وأوله إليه الشيء رجعه وألت عن الشيء ارتددت[3].

- نجد في معجم الخليل" التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح ببيان غير لفظه[4].

---

[1]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي, ج1, دار الكتاب اللبناني, بيروت لبنان, 1982, ص235.

[2]– الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف: تر: إبراهيم الأبيياري, التعريفات, دار الكتاب العربي, بيروت, 2004 ص46.

[3]– ابن منظور الأنصاري الافريقي : لسان العرب, ج1, تقديم عبد الله العلايلي, دار لسان العرب, بيروت لبنان, ص130.

[4]– الفراهيدي, الخليل بن أحمد: العين, تح: عبد الحميد هنداوي, دار الكتب العلمية, بيروت, 2003, ج1, ص100.

- وفي مقاييس اللغة لابن فارس (ت 395 هـ): " أل يول أي رجع وأول الحكم إلى أهله أي أرجعه ورده إليهم" الايالة السياسية مرجع الرعية إلى راعيها[1]. فمعنى التأويل هنا المرجع والمال والعاقبة.

- نجد الجوهري (ت 398) يعرف التأويل" التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء قد أولته تأويلا وتأولته تأولا... الإيالة السياسة يقال آل الأمير رعيته يؤولها أولا وإيالا, أي ساسها وأحسن رعايتها, وفي كلام بعضهم قد ألنا وإيل علينا وآل رجع[2] .

- يؤكد الزمخشري ذلك بقوله" آل الرعية يؤولها إيالة حسنة, وهو مؤتال لقومه مقتال أي سائس محتكم ويقال أول الحكم إلى أهله رده إليهم"[3].

- وقال صاحب القاموس المحيط" أوله إليه رجعه وأول الكلام تأويلا, وتأوله دبره وقدره وشره والتأويل عبارة الرؤيا". فالتأويل هنا عبارة عن رؤيا أي يقطلب تفسيرها وما آلاتها في هذا الصدد يقول الفيروز أبادي:" عبر الرؤيا عبرا وعبارة عبرها فسرها.[4]

- أما الفيومي نجده يقدم هو الآخر تعريفا للتأويل" آل الشيء يؤول أولا ومآلا رجع, والإيال وازن كتاب اسم منه وقد استعمل في المعاني فقيل أل الأمر إلى كذا والموئل المرجع وزنا ومعنى وآل الرجل ماله إيالة بالكسر إذا كان من الإبل والغنم يصلح على يديه, فآل رعيته' ساسها والاسم الايالة بالكسر أيضا"[5]

---

[1]- إبن فارس أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة, ج1, دار الكتاب العلمية, بيروت, ط1, 1999, ص86.

[2]- الجوهري أبو إسماعيل: تاج اللغة وصحاح العربية, ج4, دار أحياء التراث العربي, ط5, 2009,ص988.

[3]- الفيروز آبادي: القاموس المحيط, المجلد3, دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع, بيروت- لبنان, 1983.

[4]- الفيروز آبادي: القاموس المحيط المرجع السابق، ص83.

[5]- الفيومي أحمد بن محمد: المصباح المنير في غريب الشرح، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص20.

- أما بالنسبة لمدلول التأويل في معجم"لالاند"(Lalande) بما أنه من أهم القواميس الفلسفية المعاصرة توحي هذه الكلمة إلى التفسير, بمعنى تفسير النصوص الفلسفية أو دينية بنحو تقال هذه الكلمة خصوصا لما هو رمزي"[1]

- هذا يعني أن التأويل لا يخرج عن الدائرة الدينية اللاهوائية لأنه يهتم بشرح معاني الكتب المقدسة. واعتبار الفلاسفة التأويل منهجا لبناء هذا هبهم الفلسفية.

- كما نجد ابن الأثير يعرف التأويل:"أنه نقل ظاهرة اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[2] أي يحيل التعريف هنا إلى تجاوز المعنى الظاهري إلى المعنى الباطني الحقيقي للفظ.

- ما يمكن ملاحظته في التعريفات السالفة الذكر فالتعريفات الأولى توحي إلى المرجع والمآل والعاقبة، أما مع ابن أثير منظور أخذ التأويل منحى آخر وهو تجاوز المعنى الظاهري للفظ بحثا عن المعنى الباطني وهذا ما تجلى مع ابن أثير.

حول المفهوم الاصطلاحي للتأويل:

- بعد التطرق لدلالة التأويل لغويا من المعاجم والقواميس, فيما يلي بعض التعاريف الاصطلاحية لدى بعض الفلاسفة ومن بينهم أولا ابن حزم" مرتبة ترتيبا زمنيا لنلاحظ مدى تطور التعريف وما مر به من مراحل النضح والتحديد:

---

[1] –André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, presses universitaire de France, Vendôme, 1968, p51.

[2]– ابن الأثير النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، د.ط، القاهرة، القاهرة، 1963، ص62.

- يذهب "ابن حزم" (ت 456 هـ) إلى " أن التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر, فان كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق, وان كان ناقله بخلاف ذلك طرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك بأنه باطل[1]"

- فمدلول التأويل حسبه هو تجاوز المعنى الظاهري, فرغم" ابن حازم" ينتمي إلى المذهب الظاهري إلا انه يتجاوز الحدود الظاهرية للألفاظ مع تكريسه لضوابطه وشروط التأويل والقائمين بالعملية التأويلية, فمن الضروري طاعتهم والامتثال لأوامرهم أي النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم[2] .

- يذكر الغزالي (ت 505 هـ)" التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبهه أن هل يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[3] يحيل المدلول الاصطلاحي للتأويل حسب الغزالي إلى ضرورة التأويل المجازي من أجل الوصول إلى الحقيقة وذلك من خلال تجاوز ظاهر اللفظ في اللغة.[4].

- أما ابن رشد(ت 595 هـ) عرف التأويل في كتابه (فصل المقال):"معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية, من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[5] فالتأويل حسب ابن رشد مشروط بعدم

---

[1]- ابن حزم أبو محمد علي: الإحكام في أصول الأحكام, ج1، طبعة الخانجي, القاهرة،1354،ص42.

[2]- أحمد عبد المهيمين: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر والتوزيع العربية، مصر، ط1، 2001, ص30.

[3]- الغزالي أبو حامد: المستصفى من علم الأصول, ج1، دار إحياء التراث العربي مؤسسة التاريخ العربي, بيروت- لبنان، ط1، د.ت، ص245.

[4]- أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد، المرجع السابق, ص31.

[5]- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال تح: محمد عمارة دار المعارف، القاهرة،ط3، 1999، ص32.

تجاوز عادة لسان العرب في التجوز، فما يمكن ملاحظته من خلال تعريف الغزالي وابن رشد كليهما ألحق التأويل بالمجاز باعتبار أن هذا الأخير وسيلة لإدراك مقاصد النص القرآني، لأن المجاز من ألفاظ الخطاب الديني بتجاوز ظاهره ووقعه على المجاز ليتضح المراد وهذه هي الدائرة التي يدور حولها التأويل ومنه فالتأويل وثيق صلة بالمجاز لأنه من طبيعة لسان العرب، فالمتصدي للتأويل المجازي لابد أن يكون بدراية بألفاظ ومدلولاتها العربية ووجودها بحسب السياق إذن لابد من معرفة آليات المجاز جيدا لأن أي خطأ فيه يؤدي إلى خطأ في التأويل. ولاسيما قوله تعالى" يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوأتكم" من المنطقي أن الله لا ينزل ملابس تلبس من السماء وإنما تأويل ذلك أنه أنزل المطر فسمى المطر لباسا، ومن عادة لسان العرب تسمية الشيء بسبب الشيء إذا كان منه سبب, وذلك يعد ضربا من ضروب المجاز ولشدة الصلة بين التأويل والمجاز ذكر الغزالي في تعريفه للمجاز" يشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز" فالمجاز يعين التأويل يبين المدلول الحقيقي للفظ بدلا من معناه الظاهري فالتأويل يتم بصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز بحثا عن المعنى المراد[1] .

- التأويل عند ابن الجوزي (ت 597 ه)" التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[2]

- نجد أيضا فخر الدين الرازي (ت 606 ه)" التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال"[3] مما يجدر الإشارة أن كليهما أي ابن الجوزي والرازي أكدا على تجاوز المعنى الظاهري للفظ وصولا المعنى الحقيقي المراد من اللفظ, أي استخراج المعاني الخفية الواردة في النص الديني القرآني.

---

[1]- أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد,. المرجع السابق,ص ص31-32.

[2]- الزبيدي محمد الحسني: تاج العروس في شرح القاموس، ج7، المطبعة الخيرية، القاهرة,1306ه، ص314.

[3]- السيوطي جلال الدين: االاتقان في علم القرآن،ج2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1935،ص17.

ب. الاستعمال القرآني لمفهوم التأويل:

لقد وردت لفظة التأويل في العديد من الآيات القرآنية بلغ عددها سبع عشر مرة هذا يدل على انتشار كلمة التأويل في النص الديني القرآني, والمتأمل في آيات القرآن الكريم يلاحظ اختلاف معان لفظ التأويل بين الفينة والأخرى نجدها في السور التالية:

- في سورة آل عمران وردت مرتين, قال الله تعالى:«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب.»[1].هذه الآية كانت محل شقاق بين الباحثين حول المحكم والمتشابه في القرآن وأوجه الاختلاف بين أهل الزيغ والراسخين في العلم ووجهة نظر كل طرف حول المحكم والمتشابه من الآيات, هذه الأخيرة إن أحكمت عباراتها لا يجوز تأويلها وإنما يجوز التأويل في المتشابه من الآيات, يعرف ابن قتيبة المتشابه قائلا:" أصل التشابه أن يشبه اللفظ في الظاهر, والمعنيان مختلفان, ثم يقال لكل ما غمض ودق متشابه وان لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة, فالتشابه فيها الاشتباه والالتباس"هذه تعد إشكالية تستدعي الوقوف على معانيها هي التي رفعت من في قلوبهم زيغ إلى إتباع أمثال هذه المتشابهات في النص الديني للوصول إلى هدفين:

- ابتغاء الفتنة بطلب الشبهات وتتبعها وإثارتها لإدخال اللبس على المؤمنين.
- تأويل ما تشابه حسب هواهم والذي يؤدي إلى تثبت الفتنة وتأكيلها.
- نجد الاستعمال القرآني لكلمة تأويل في قوله تعالى ((ابتغاء تأويله)) فاختلف أهل التأويل حول معناه ومدلوله يقول الطبري" اختلف أهل التأويل في معنى التأويل الذي عنى الله جل ثنائه... فقال بعضهم معنى ذلك: لأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد

[1]- سورة آل عمران: الآية 07.

وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل (ألم) (ألمص)... وما أشبه ذلك من الآجال وأرادوا أن يعلموا تأويل القرآن وهو عقابه". ومعنى ذلك عند "القرطبي" العاقبة أي عاقبة الأمور تعلم إلا بعلم الله. وما يؤكد هذا المعنى ما تبقى من الآية:" وما يعلم تأويله إلا الله"[1].

– في سورة النساء وردت لفظة التأويل إلا مرة واحدة قال الله تعال" يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم, فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا"[2] مدلول هذه الآية يدور حول نزاع بين المسلمين وأولى الأمر في عاقبة رد النزاع بمقتضى الإيمان إلى الله ورسوله، فالتأويل يحمل معنى العاقبة والمصير, يقول"محمد رشيد رضا" فسر التأويل "مجاهد" وقتادة بالثواب والجزاء والسدى وابن زياد ابن قتيبة والزجاج بالعاقبة وكلاهما بمعنى المال والعاقبة.[3]

– وردت كلمة التأويل في سورة الأعراف: قال تعالى" هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون"[4]. فكتاب الله أي القرآن الكريم لابد من التأمل في معاني ومدلولات آياته لأنه يحوي شريعتنا التي وجب علينا إتباعها.[5]

– أما في سورة يونس وردت لفظة التأويل إلا مرة واحدة قال تعالى" بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين"[6] فمضمون هذه الآية تكفير الكفار ما ورد في كتاب الله قبل الدراية ما جاء به رسولنا الكريم وبالتالي معنى

---

[1]– أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد، المرجع السابق، ص ص 33-34.

[2]– سورة النساء: الآية 59.

[3]– محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار للإمام محمد عبده, ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972, ص143.

[4]– سورة الأعراف: الآية 53.

[5]– أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد, المرجع السابق, ص35.

[6]– سورة يونس: الآية 39.

التأويل في هذه الآية: صدق وقوع ما أخبر به كتاب الله أي لو فهموا ما انزل الله وأحاطوا به لأذعنوا بالتصديق به بمعنى الهلاك الذين كذبوا بآيات الله ويحل ما أحل بغيرهم.[1]

- في سورة يوسف وردت في ثمانية مواضع متباينة قال الله تعالى" كذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك, من قبل إبراهيم وإسحاق أن ربك عليم حكيم"," إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين" مدلول التأويل في الاستعمال القرآني في سورة يوسف لم يكن يقتصر إلا على الرؤى والأحلام, فاستهل يوسف في تأويل حلم السجينين وهذا دلالة على قدرة يوسف في التأويل تتجاوز الأحلام والرؤى إلى أبعد الحدود فيصرح بأشياء قبل حدوثها[2]. بمعنى الله جل جلاله يختار بمن يمن عليهم المناقب الجليلة ويمنحهم القدرة على تفسير الرؤى والأحلام وبيان تأويل الآيات.[3]

- في نهاية سورة الكهف وردت كلمة تأويل مرتين على لسان الخضر الذي من خلال تتبع لفظة في بعض الآيات القرآنية أهم الملاحظات هي:

- يختلف مدلول لفظة التأويل بين الفينة والأخرى اختلفت معانيه في عدة مواضع منها: العاقبة ووقوع المخبر به, الأمر الذي سيقع في المآل تصديقا, تحقق الرؤى والأحلام والكشف عن الدلالة الباطنية والحقيقة للأفعال مع بيان سبب الحامل عليها.
- إذ البحث عن المعنى الحقيقي للفظة التأويل في القرآن يتحقق إلا بالرجوع إلى الأصل وهذا ما يتقاطع مع المدلول اللغوي للفظة التأويل.

---

[1]- عبد الرحمان بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان: تح: عبد الرحمان بن معلى اللويحق, دار ابن حزم, بيروت- لبنان, ط1, 2003, ص34.

[2]- أحمد بن عبد المهين: إشكالية التأويل بين الغزالي وابن راشد، المرجع السابق، ص36.

[3]- عبد الرحمان بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان, المرجع السابق, ص369.

- بما أن التأويل يعني الرجوع إلى الأصل بغية الوصول المعنى الحقيقي والباطني ولاسيما سورة "آل عمران" حيث كان حرص من في قلوبهم زيغ فهدف التأويل الوصول إلى غاية مرادة هي الفتنة وتثبيتها. وبالتالي التأويل نزعة عقلية نحو ين:

ينحو منحنى عقلي بغية الوصول إلى غاية، واتجاه آخر هدفه الرجوع إلى الأصل لاكتشاف كنهه وجوهره وبالتالي نلخص أن مسألة الدين إذا أدركت أكمل وجه فإنها لا تخرج عن دائرة التفكير العقلي.[1]

أ. التفسير في لغة:

- التفسير مصدر على وزن تفعيل, وفعله الماضي رباعي مضعف فسر, تقول فسر يفسر تفسيرا ولقد جاء في لسان العرب لفظ فسر بمعنى الفسر والبيان, يقال فسر الشيء يفسره بالكسر وتفسره بالضم, فسرا وفسره أي إبانه وأوضحه وقوله عز وجل «وأحسن تفسيرا»[الفرقان: 33], الفسر كشف المغطى, والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل.[2]
- نجد" ابن فارس" يعرف التفسير " الفسر: كلمة تدل على بيان شيء وإيضاحه تقول فسرت الشيء وفسرته[3].
- نجد أيضا الراغب الأصفهاني:" الفسر إظهار المعنى المعقول والتفسير في المبالغة كالفسر"[4]
- جاء في معجم "العين" فسر: فسر الفسر: التفسير هو بيان وتفصيل للكتاب وفسره يفسره فسرا[5].

---

[1]- أحمد بن عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد, المرجع السابق, ص39.

[2]- ابن منظور الأنصاري الافريقي: لسان العرب، ج5، دار صادر، بيروت- لبنان، ط1، د.ت، ص55.

[3]- ابن فارس أبو الحسن أحمد: معجم مقاييس اللغة، ج4، دار الفكر، ط1، 1979، ص504.

[4]- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تح: محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان، د.ت، ص380.

[5]-الفراهيدي الخليل ابن أحمد: العين، المرجع السابق، ص321.

– التفسير في الأصل هو "الكشف والإظهار وهو أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره, والفرق بينه وبين الإيضاح أنم التفسير أعم من الإيضاح, إذ هو يحصل بذكر المرادف إذا كان أشهر, وليس إيضاح لأن الإيضاح عند أهل المعاني أن ترى في كلامك خفاء وإبهاما فتأتي بكلام يبين المراد ويوضحه"[1]فلو أمعنا النظر في هذه التعاريف لوجدنا أن التفسير له معنى واحد وهو الشرح, الإبانة والتوضيح.

ب. التفسير في الاصطلاح:

– لم يختلف التعريف الاصطلاحي عن معناه اللغوي فهو الكشف والإيضاح ان اختلقت من ناحية اللفظ, إلا أنها نهاية المطاف تصب في معنى واحد.

– عرفه الزركشي التفسير "علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه"

– عرفه أبو حيان في البحر المحيط بقوله "علم يبحث في كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمان لذلك"[2]

قال الشيخ الزرقاني في تعريف التفسير:" علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"[3]

– عرفه الإمام محمد الطاهر بن عاشور بقوله:" التفسير اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع"[4]

---

[1]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص314.

[2]– أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد, مرجع سابق, ص40.

[3]– محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن, ج2, مطبعة عيسى الحلبي وشركاه, ط1, د.ت, ص03.

[4]– محمد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير, ج1, دار سحنون للنشر, تونس, 1997, ص11.

بعد الإمعان في هذه التعاريف تبين أن التفسير علم يبحث في أحوال القرآن الكريم من حيث مدلوله اللفظي على مقاصد ومراد الله جل جلاله بقدر الطاقة البشرية فهو علم عام يحوي كل كلام الله وإيضاح مقاصده من الشريعة الإسلامية.

– نلمس من خلال تعريف الزركشي للتفسير أنه يجمع بين المدلول اللغوي والاصطلاحي حد سواء قائلا" وأما التفسير في اللغة فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسرة وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض فكذلك المفسر يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها والسبب الذي أنزلت فيه... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به" وبالتالي يظهر أوجه الاتفاق بين الدلالة اللغوية والاصطلاحية للتفسير فكليهما يشيران إلى معنى الكشف والبيان[1].

ج التفسير في الاستعمال القرآني:

– وردت كلمة تفسير في القرآن مرة واحدة وذلك في قوله تعالى ««ولا يأتونك بمثل إلا جئناك وأحسن تفسيرا»

– نجد أقوال المشركين حول رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم من ضمن أقاولهم وصفهم للقرآن بأنه: «أفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون»., هزأوا بالرسول فقالوا: «مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق», وغير ذلك من الأقوال الغريبة التي اعتبرها القرآن تشبه الأمثال لغرابتها, فيقول موجها خطابه للرسول صلى الله عليه وسلم «أنظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا» وضلال الكافرين المشركين بالله يواصلون أمثالهم: قائلين: «لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك» متسائلين لماذا لم ينزل القرآن على

[1]– أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد, المرجع السابق, ص40.

محمد صلى الله عليه وسلم دفعة واحدة كما نزلت التوراة والإنجيل, فيرد الله على شبهتهم موجه خطابه لنبيه إنزال القرآن مفرقا لإثبات قلبك على ما تحمله فيحفظ القرآن والعمل بمقتضياته, فيطمأن الله الرسول صلى الله عليه وسلم قائلا «ولا يأتوك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا» فردود القرآن أكثر بيان ووضوح من أقاويل وشبهات وأمثال المشركين, وهذا ما تجسد في الآية التي نحن بصددها فهذه السورة تعالج شبهات الكفار حول رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم وحول كتاب الله أي القرآن العظيم.[1]

- بعد الإمعان في الآيات السابقة اتضح أن كلمة التفسير توحي بمعنى الإيضاح, الكشف والبيان, من خلال تتبع مدلول الكلمة في اللغة والاصطلاح والاستعمال القرآني تبين أنها تشير إلى معنى واحد من خلال المستويات الثلاثة اللغوية والاصطلاحية والقرآنية. فهي تشير إلى البيان, الإيضاح, الكشف عن مراد الألفاظ في اللغة, وبالرجوع إلى معنى التأويل في اللغة يعرف من بينها التفسير والتدبر والذي لا يخرج عن دائرة التفسير والإيضاح وبيان معاني ومدلولات الكلمات.[2]

علاقة التأويل بالتفسير:

- لشدة العلاقة بين التأويل والتفسير تطرقت إلى مدلول كل من التأويل والتفسير لنكون على بصيرة بنقاط الاختلاف بينهما, إذن ما هوا الفرق بين التأويل والتفسير؟ فهل يتخذ التأويل معنى التفسير فحسب؟.

- بعد الإمعان في مدلول التأويل والتفسير يتضح أن التفسير يتعلق بالألفاظ والمفردات والتأويل يهتم بالمعاني بغية الموائمة بين ظاهر النص وباطنه, على عكس التفسير الذي هدفه

[1]- أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد, المرجع السابق, ص ص 40-41.

[2]- المرجع نفسه, نفس الصفحة.

التوضيح, نقول فسرت النص أي وضحت دلالته ومطالبه أي أن التفسير يرتبط باللفظ وتبيان هذا الأخير أن كان حقيقة أم مجاز والتأويل يرتبط بالمعاني وتفسير الباطن[1].

- وفي تحديد الفرق بينهما هناك الكثير من الآراء منها: التفسير أعم من التأويل, إذ أكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني, أو أن التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة, والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة, وهذا هو المشهور عند المتأخرين, وقيل: التفسير بيان لفظ لا يحمل إلا وجها واحدا, فالتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.

- التفسير يتعلق بالرواية, التأويل يتعلق بالدراية, أو الفرق في الباعث فإن الباعث للتفسير إزالة الغموض للنص, أما باعث التأويل في مصلحة أو حاجة أو ضرورة تقتضي العدول بالنص من معناه الظاهر إلى معناه الباطني.[2]

- التأويل يتواجد في الكتب الإلهية أما التفسير في الكتب الإلهية وغيرها حسب الإكسير.

- التأويل بيان مراد اللفظ أما التفسير بيان موضوع اللفظ. تم ذكر ذلك في الإكسير.

- التأويل للمتشابه أما التفسير للمعنى الظاهر. تم ذكره في التحرير والتنوير.

- التأويل متعلق بالاستنباط أما التفسير مقصور على السمع والإتباع أبو نصر القشيري وذكر في ما معناه الإتقان.

- التأويل للفقهاء والتفسير للصحابة ذكره صاحب كشف الأسرار.

- التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله موافق لما قبله وما بعده إذا أن المحتمل موافقا للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط, أما التفسير توضيح معنى الآية وشأنها

---

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي, المرجع السابق, ص314.

[2]- أميد نجم الدين جميل للمفتي وزياد صالح حميد: التأويل في رسائل النور- المفهوم والمنهج- العدد 20, يناير2002, ص96.

وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهره. هذا بذكر النيسابوري والبغوي والكواشي و الجرجاني.

- التأويل البحث عن أسرار الآيات والكلمات وتعيين أحد احتمالان الآية أما التفسير البحث عن سبب نزول الآية وبيان موضع الكلمة من حيث اللغة بذكر الفيروز أبادي.

- أما الكفوي اعتبر أن التأويل ما يستخرج بحسب القواعد العربية والتفسير المنقول عن الصحابة.

- أما الألوسي اعتبر التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تتكشف من سحف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين, أما التفسير ما لم يكن مرتبطا بالإشارات وما عرف به التأويل.

- بالنسبة للحرالي التأويل حسبه ما ارتبطت قوانينه بعلم الإيمان, يضيف القرآن المختص بعباد الله آثرهم بإحاطة من العلم, أما التفسير ما ارتبطت قوانينه بعلم اللغة والأدب.[1]

- فالفرق الموجود بين التأويل والتفسير لا يمنع من وجود نقاط يشتركان فيها.

- أن التأويل والتفسير يشتركان في اعتمادهما على الاجتهاد وكذا أن الغرض منهما بيان ما هو المقصود من تطبيق النص في خصوص القضية التي يسري عيها.

- إن التأويل والتفسير مترادفان تماما, أي هما بمعنى واحد وإلى هذا ذهب جميع العلماء, وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير وقد أنكر ذلك "ابن حبيب النيسابوري" وقال:"قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه.

- هذا الرأي كما أشرنا إليه سابقا هو ما يتجه إليه اللغويين وقد عرفوا التأويل بالتفسير وهذا المعنى الذي شرح به معنى التأويل في النصوص والآثار النبوية وما ورد عن الصحابة ولعل الإمام الطبري من أشهر من استعمل مصطلح التأويل ويقصد به التفسير وبيان المعنى القرآني.

---

[1]- أميد نجم الدين جميل للمفتي وزياد صالح حميد: المرجع السابق, ص ص 14-15-16.

- يرى"ابن تيمية" أن التأويل عند السلف هو تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق الظاهر أو خالفه وأنه متقارب أو مترادف مع التفسير.

- كما يرى الإمام «الزركشي" قيل التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال والصحيح تغايرهما.[1]

المبحث الثاني: تاريخية التأويل لدى الديانات السماوية

1.2 في التأويل اليهودي:

يحتوي الفكر اليهودي على عدة مصادر هذه الأخيرة أضفى عليها أضفى عليها اليهود طابع القداسة مستمدين منها التوجيه هي التوراة، أما المصادر الأخرى فقد خرجت منها، فقد اعتبر اليهود التوراة و التلموذ المصدر الرئيسي للفكر اليهودي، تتمثل أهم مصادرهم في:

أولا: الكتاب المقدس العهد القديم:

يعرف الكتاب المقدس العهد القديم"بالتناخ" و الذي يشمل الأسفار الخمسة توراة الأنبياء، الكتب المدونة يشمل تسعة عشر سفرا، معظمها بالعبرية، و مع ذلك فإن أجزاء كبيرة من الكتب المدونة وردت بالآرامية تم تأليفها في فترة سبقت دخول بني اسرائيل لأراضي فلسطين.

- التوراة: هي الكتاب الذي أنزله الله على موسى نورا و هدى لبني اسرائيل، و ألقاه الله مكتوبا في الألواح فهي الأسفار الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام و الكتب الملحقة بها تسمى العهد القدمي هذا من ناحية اصطلاح المسلمين.

---

[1]- حللي عبد الرحمان: التفسير والتأويل في علوم القرآن دراسة في المفهوم, المجلد الخامس عشر, العدد الثلاثون, 1432هـ 2011, ص ص 18-19.

– أما بالنسبة لاصطلاح اليهود: هي الأسفار الخمسة التي كتبها موسى بيده و تتضمن مجموعة من القوانين و الأوامر و الوصايا التي أعطاها الرب لبني اسرائيل و يسمي اليهود هذه الأسفار البنتاتوك بنتا تعني خمسة و توك تعني الدرج أو اللفيفة و الأوامر النواهي التي تلقاها موسى مكتوبة أو التي نقلها عنه الأنبياء ثم الحاخامات شفويا توحي إلى التراث الديني اليهودي.[1]

– يتكون العهد القديم من تسعة و ثلاثين كتابا سفرا تنقسم إلى أربع مجموعات

أ/ التوراةPentatench و هي:

* سفر التكوين Genesis يسمى سفر الخليف، سفر الخروج Exdus ، سفر الأخبار و يسمى أيضا سفر اللآويين Levitécus ، سفر العدد Numbers ، سفر التثنية Deuteronmy

– تعد التوراة السلطة العليا في الديانة اليهودية، فهي المرجع و المصدر في حياتهم الدينية و الأسفار الخمسة أكثر قداسة لأنها بمثابة الوحي الإلاهي المباشر.

* التلموذ: هي مجموعة من الشرائح اليهودية المروية الألسنة، و يسمى بالشريعة الشفوية في مقابل الشريعة المكتوبة و هي التوراة في مقابل مصطلح السنة عند المسلمين يتكون التلموذ من قسمين اساسين هما:

1. مشنا Mishnah : و هو الأصل أو المتن ، جمارا Gemara : و هو شرح المشنا

[1]– نقلا عن: جودت السعد: الشخصية اليهودية عبر التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1988، ص 37.

يعد التلموذ من أهم الكتب الدينية المقدسة لدى اليهود بل حسبهم أقدس من التوراة لأنه النتاج الاساسي للشريعة الشفوية و يتكون من قسمين رئيسين المشناه و الجمارا الأول أو مجموعة مكتوبة من الشريعة الشفوية لديانة العبرية و الثانية نقاش حول المشناه.[1]

- **فيلون السكندري:**

يعد فيلون السكندري(20 ق.م – 40م) رائد مدرسة الاسكندرية الفلسفية التي ظهرت في القرن الأول للميلاد، له مكانة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي، كان معاصرا للبدايات الأولى للمسيحية، يعد ممثل الفلسفة الدينية اليهودية حاول التوفيق بين الدين اليهودي و الفلسفة اليونانية بلغ ازدهاره في عصر الامبراطور كاليجولا.*

– اضافة الى ذلك فحديث التاريخ عن فيلون يكاد شبه منعدم فالمعلومات حوله شحيحة فلم يحفل به التاريخ و لم نجد سيرته الحياتية كاملة تبين معظم جنبات حياته، إلا أنه تمتع بمكانة هامة في مدرسة الاسكندرية يعد رائد الدراسات التوفيقية بين الفلسفة الهيلينية و الدين العبري ساعيا إلى اثبات وحدة الحقيقة رغم اختلاف الجوهر بين الفلسفة و الدين.[2]

– ففي عهد الامبراطور "كاليجولا" كان اليهود يعانون الظلم و التهميش و كانوا يعاملون معاملة قاسية، فسرعان ما شن هجوم على معابد اليهود، فجعلوا كل معبد تمثالا للامبراطور كاليجولا جعلا منه إلاها و تم حرق بيوت اليهود و قتل آلاف من اليهود و طردهم من بيوتهم.

– ضف الى ذلك بيَن "ول ديورنت" اصالة عائلة فيلون و عراقته أنه من اسرة عريقة من رجال الدين لا نكاد نعرف شيئا غير هذا عن حياته و لكن تقواه و كرم أخلاقه يظهران في المؤلفات

---

[1]– نقلا عن: أحمد ايبش، التلموذ كتاب اليهود المقدس، تق: سهيل زكار، دار قتيبة، د.ط، د.ت، ص 25.

* فيلون السكندري (15 ق م 50م) من اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول الميلادي، تميز بالتأويل الرمزي في العهد القديم فكان أفلاطونيا من خلال التأثر بالوراقية و الفيثاغورية المحدثة ساعيا إلى التوفيق بين المعنى الحرفي و المعنى المجازي.

[2]– الحنفي عبد المنعم، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي للطباعة و النشر، القاهرة، ط1، 1980 ص 160.

الكثيرة التي وضعها في شرح الدين اليهودي[1]، يقول الدكتور" محمد كيلاني" من المعروف أن فيلون كان ينحدر من أسرة غنية و ذات نفوذ فكان أخوه يشتغل وظيفة جباية الضرائب عند اليهود و كان ابن أخته واليا على مصر و هذا يدل على أن فيلون ينتمي إلى صفوة المجتمع اليهودي في الاسكندرية:[2]

– علاوة على ذلك نجد فيلون يتقن اللغة اليونانية لأنه كان يقرأ الكتاب المقدس التوراة بالترجمة اليونانية اي الترجمة السبعينية، فترجمة فيلون التوراة إلى اللغة اليونانية هذا دليل على حب وشغف فيلون للغة اليونانية، في هذا الصدد يقول ول ديورنت" كان يكتب باللغة العبرية بأسلوب لا باس به و لكن أسلوبه في اليونانية بلغ الجودة جعل المعجبين به يقولون أن أفلاطون كان يكتب كما يكتب فيلون"[3]فكان يميل إلى الثقافة اليونانية منها إلى العبرية و هذا راجع لتأثره بالفلسفة اليونانية على وجه العموم و افلاطون على وجه الخصوص و بالتالي تاثره بالفلسفة اليونانية أعمق من تأثره بالديانة اليهودية و ذلك للتوفيق بين الحقيقة الدينية و الفلسفة، فالأصل عنده الدين و ما الفلسفة إلا وسيلة لاكتناه الحقيقة الدينية و هذا ما جعله يمتاز عن سابقيه، وذلك من خلال جعله الحقيقة الدينية ذات طابع فلسفي و تمظهر ذلك من خلال ترجمة النصوص التوارتية إلى اللغة اليونانية فكان فكره مزيج بين التفكير العقلي و النقلي.[4]

– مما تقدم يتبين أن القارئ للنص التوراتي تعترضه تناقضات فيلاحظ الفارق الزمني بين التوراة التي أوحاها الله عز و جل إلى موسى الذي عاش حوالي القرن الرابع عشر ق.م، و النصوص كانت بعد هذه الحقبة الزمنية لمدة طويلة ولاسيما سفر عزرا و سفر دانيال تبين أن جل المؤلفات كتبت بعد ذلك التاريخ مما يشك في مصداقية نسبة نصوص العهد القديم لموسى،

---

[1]– ول ديورنت، قصة الحضارة، مج 06 ج11/ 101، ت ر: محمد جدران، مكتبة الأسرة، 2001، ص ص 102–103.

[2]– مجدي السيد أحمد الكيلاني: فيلون السكندري بين الفسلفة و الدين، دار الكتب و الوثائق القومية، 2014، ص 21.

[3]– ول ديورنت: قصة الحضارة، المرجع السابق، ص 103.

[4]– بدوي عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني: مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1934، ص 125.

وبعدما اتضح الفارق الزمني بين "موسى" الذي تلقى الألواح و "عزرا" الكاتب، فإذا سلمنا بأن هذه الحقبة قابلة لأحداث تغيرات سواء من ناحية لغة النص من جهة و لغة القوم من جهة أخرى مما يصعب على العبريين فهم هذه النصوص و شرحها و تفسيرها لعامة الناس، و هذا ما تبين من خلال سفر نحميا كان عزرا صاعدا نحو المنبر يفسر و يشرح المراد من ذلك الكتاب المقدس "ووقف عزرا الكاتب على منبر الخشب الذي عملوه لهذا الأمر ووقف بجانبه منثنيا و شمع و عنايا و أروبا و حلقيا و معسيا عن يمينه و عن يساره فدايا و ميشائيل و ملكيا و حشوم و حشدانه زكريا و مشلام و فتح عزرا السفر أمام كل الشعب لأنه كان فوق كل الشعب و عند فتحه وقف كل الشعب و بارك عزرا الرب الإله العظيم، و اجاب جميع الشعب آمين، آمين رافعين أيديهم و سجدوا للرب على وجوههم إلى الأرض و شيوع و باني و شربيا و يامين و عقوب و شبتاي و هوديا و معسيا و قليطا و عزريا و يوزاياد و حنان و فلايا و اللآويون أفهموا الشعب الشريعة و الشعب في أماكنهم و قرأوا في السفر في شريعة الله ببيان و فسر و المعنى و أفهموهم القراءة". مما يجدر الاشارة إليه أن الكاتب عزرا يعقد اجتماعات مع كهنته ليشرح لهم و يبسط لهم قضايا دينية و كل ما تعسر عليهم فهمه فهنا نعتبر أن النصوص الدينية كانت غامضة لدى اليهود القدامى وهذا ما يستدعي عملية شرح و تبسيط.[1]

لكي يتجاوز "فيلون" التعارض بين الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية بين لنا أن هناك تشابه بين الفلسفة اليونانية و الديانة اليهودية، فوضع طريقتين الأولى: اثر الديانة اليهودية في الفلسفة اليونانية هذا من جهة و تقديم شروح لنصوص دينية تكون أكثر ملائمة مع مبادئ و حقائق الفلسفة اليونانية و هذا يتحقق من خلال اتخاذ منهج التأويل الرمزي في فهم النصوص الدينية.

[1]- عبد الرزاق أحمد قنديل: الأثر الاسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز البحوث الشرق الأوسط، القاهرة، 1984، ص ص 1-5.

– كما وضح فيلون أن الديانة اليهودية لها تأثير في كل تفكير سائد سواء كان في بيئة يونانية أو غير يونانية و اي مكان في ربوع الأرض، تأثره بالديانة اليهودية برز في قوله: أن مذهب هيرقليدس في الاضداد يرجع بالأساس إلى سفر التكوين وصورة الحكيم اليوناني مشابهة إلى قصة أيوب عليه السلام، و بالتالي الفكر اليوناني تأثر بالديانة اليهودية ممثلة في النصوص الدينية اليهودية المتبقية و هذا ما بينه فيلون أن كل الأفكار اليهودية كامنة في الفلسفة اليونانية مما وجب عليه أن يفسر النصوص التوارتية تفسيرا مجازيا، ليبين أن كل الفلسفة اليهودية موجودة في الفلسفة اليونانية، فهذا المنهج كثيرا ما يستخدمه رجال الدين الذين يلاحظون أن هناك تناقض بين النص الديني و معناه الظاهري، وهذا ما جعل فيلون يشبه النص الديني بالجسم و المعنى بالروح فهو يبجل المعنى الرمزي أو الروح على حساب النص، فيطبق هذا المنهج في كل شيء نظرا للاختلاف بين الفلسفة اليونانية و الديانة اليهودية، فلم يركز على التأويل اللفظي فقط للغة المكتوبة للتوراة بل تعدى إلى تأويل لفظي بلغات أخرى، فبدأ في اشتقاق بعض الالفاظ العبرية بواسطة ألفاظ يونانية بالرغم من انفصالها من ناحية الاشتقاق، كما نجده يتخذ طريقة الترجمة الخاطئة لبعض فصول التوراة وهذا ما يساعده أكثر لتطبيق المنهج الرمزي على النص التوراتي و بالتالي الترجمة اليونانية هي أصح من اللغة العبرية.[1]

– فما يجدر الاشارة إليه أن الدارس و المتفحص للفلسفة الفيلونية يلاحظ أن فيلون كان بمنأى عن كل تعصب ديني فنجده يؤمن بما قاله الفلاسفة اليونانيون ثم الهنود و لاسيما أقوال أفلاطون، فيقر بفضل وقيمة الدين الشعبي اليوناني وهذا ما جعل تفكيره منفتحا كثيرا لتأثره بالأفلاطونية اليونانية، فمثلا في نظريته في الكواكب باعتبارها أجساما حية حتى و ان كان ذلك سابقًا لأوسط، فمن أبرز المفكرين اليونانيين الذين عنى به فيلون نجد في المقام الأول أفلاطون، ثم الفيثاغورية المحدثة و الرواقية أما بالنسبة للمدرسة المشائية الجديدة التي مثلها

[1]– بدوي عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق ص ص 126 – 128.

شراح أرسطو و على رأسهم اسكندر الأفروديسي" فلم يولي لها اهتمام كبير نظرا لمحتواها العلمي الذي تسير عليه هذه المدرسة الذي لم لا يتوافق مع النزعة الصوفية الفيلونية.[1]

– علاوة على ذلك فان فحوى المنهج الفيلوني التأويلي هو التصور للوجود و اعتبار أن الله هو بداية هذا الوجود و علة الموجودات جميعا، فالله كائن ترنسندتالي متعال مفارق للوجود لا يمكن لأي شخص أن يتواصل معه إلا بوسيط، و من ثمة أولى أهمية للعناية الإلاهية فالله يحمي هذا العالم عن طريق الوسيط، و الوسيط الأول "هو اللوغوس" أو الكلمة (Logos) ابن الله نموذج العالم، يليه الحكمة، فرجل الله (آدم) و الملائكة نفس الله و اخيرا القوات الالاهية و لاسيما قوة الخير و قوة القدر يتمثل دورها في تنفيذ الأوامر الالاهية، وهذا ما جعل فيلون يستعين بفكرة الوسائل في نظرية المثل الأفلاطونية يقول في هذا الصدد "إن الله هو شمس الشمس، أي أنه الشمس المعقولة للشمس المحسوسة و الله مرد كما هو مثال أو مثال المثل، فلا تجليات له و هو بصدد عملية الخلق، إن العالم هو عمل قوى متوسطة، تشارك في الماهية الإلاهية، بواسطتها يتجلى الله في الكون، كما تتجلى آثار الشمس في أضوائها"، فحسب فيلون النفس لا تبلغ درجة الكمال إلا عبر وسائط و ذلك من أجل التطهير و الخلاص فما يجدر الاشارة إليه أن فكرة الوسائط عنده هي المحددة لمعالم الله و الوجود تبين وظيفة النفس و طريقها نحو الخلاص و التطهير بالاعتماد على المجاز الأخلاقي " فتأويل اليهود للتوراة كان يدور حول قصة نفس تدنو من الله أو تبتعد عنه أو تدنو من الجسد" وبذلك حاول فيلون تأويل أشخاص قصص التوراة و اعتبارها رموز لحالات النفس الداخلية "ان فيلون يعتبر أغراض المجاز الاساسية تحويل اشخاص قصص التوراة إلى نحو حسن أو سيء من أنحاء وجود النفس"[2] فنجد فيلون يؤول قصة الخلق تأويلا مجازيا رمزيا فهي عبارة عن رموز ايحائية تعبر عن

[1]– بدوي عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 126.

[2]– أحمد عبد المهين: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 67–68.

حالات النفس الداخلية و انقلابها بين الخير و الشر و الفضيلة و الرذيلة فالله (موجود مطلق يكمن في عالم المثل) فالله خلق عقلا مطلقا في عالم الحقائق الأزلية ثم خلق آدم فهو بمثابة الحسن فكانت حواء سندا له، وطاوع العقل الحس و انقاد للذة المتمثلة في الحية التي وسوست لحواء، فولدت النفس في ذاتها كبرياء و هو قابيل رمز الشر و انتفى منها الخير و هو "هابيل".

– علاوة على ما تقدم يمكن تحديد هدف فيلون من وراء منهجية الرمزي التأويلي المتمثل في تحويل التاريخ اليهودي التوراتي إلى مذهب الخلاص الأخلاقي، ضف إلى ذلك يمكن اعتبار ان المنهج التاويلي الفيلوني محاولة لمواكبة التعبير الرمزي وذلك لتقريب الفهم إلى ذهن القارئ و السامع على حد سواء.[1]

– كما يرى فيلون أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، و الحاوي في مقابل المحوى و الثابت في مقابل المتغير و الدائم في مقابل الزائل و الكامل في مقابل الناقص و الأدبي في مقابل الحادث أو المخلوق، فيمكن وصفه بالفاضل لأنه أفضل من الفضيلة و خيرا أكثر خيرا من الخير و حكيم أكبر حكمة من الحكمة و قادرا أكثر من القدرة فلابد من اضافة صفات سلبية إلى الله لأننا إذا وصفاه بصفات ايجابية فإنها تتعارض أشد معارضة مع طبيعته وهذا ما جعل فيلون يخلص الذات الالهية من كل الصفات و يبقى إلا صفة واحدة هي صفة الوجود. " نحن نعرف أن الله موجود، و لكننا لا نعرف مطلقا كيفية هذا الوجود، فهو اذن وجود للا كيف، لأنه ليس في مقدورنا أن نحدد طبيعة هذا الكيف و الذي يجب أن لا تبقى من بسن أسماء الله الأعلى اسم واحد و هو الاسم الذي يدل على الوجود "يهوا".

– كما يقر فيلون بأن الله له صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية السالفة الذكر و الصفات الايجابية مع مراعاة الكمال الإلاهي إذا وصف بالعلم يجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم، و إذا وصف بالقدرة كان هذه الأخيرة أعلى درجة من القدرة و تضمن كذلك الحال في

[1]– أحمد عبد المهين: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 68–69.

الصفات التي تعزوها إلى الله ايجابيا، أما المنهج الذي يستخدم في هذه الحالة منهج المماثلة أو التمثيل هذا الأخير ينفلت من الانسان إلى الله فتصف الذات الالاهية بصفات جوهرية تعد الصفات الكمالية في الانسان.[1]و من بين الصفات الايجابية التي يضيفها فيلون إلى الله نجد صفتان: الأولى الخير و الثانية القدرة، أما صفة الخير عدها فيلون الصفة الجوهرية التي تليق بجلاله فالله حسبه مصدر الخير في الوجود بدونه لا يثمر خير في الوجود فهنا نلاحظ تأثره بأفلاطون حينما اعتبر الخير هو الفكرة الأولى وصورة الصور و بناءا على ذلك أنكر فيلون صفة القبح عن الله لأنها لا تليق بجلاله فكل ما يصدر عن الله خير و الشرور الموجودة في هذا العالم لا تنسب إلى الله لأنه الخير لا يصدر عنه إلا الخير و ما الشر إلا أضداد الله، فنجد فيلون توفيقي بين ما أقرته الرواقية من صفات إلاهية و بين الأديان جمعاء من ناحية الفصل بين العالم و الله باعتبار أن الله له قدرة و فعله يسيطر على العالم بأسره فهذه القدرة باعتبارها علة باطنة في الموجود بها يتم حدوث الأشياء و كل مجريات الكون تشير بقدرته جل جلاله، و ذلك باتصال و تواصل بين الله و المخلوق عن طريق وسائط عديدة وسماها بالقوى الإلاهية و هي عديدة يذكر منها أربع أنواع:

– أول الأنواع الصور الأفلاطونية تكون نموذج يخلق على أساسها كل موجود، أما القوى الثانية من نوع القوى العنصرية الموجودة في الطبيعة عنه الرواقيين، النوع الثالث الملائكة في المعتقدات اليهودية، النوع الرابع: الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية و عن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله أو فعل الله بالكون، و الذي يعنينا في نظرية الوسائط فكرة الكلمة أو اللوغوس هذه الأخيرة لعبت دورا كبيرا عند الرواقيين باعتبارها القوة الحافظة لكل الموجودات جمعاء و العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء[2] مما يجدر الاشارة إليه لا يمكن اعتبار

---

[1]– بدوي عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص ص 131–133.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 134 – 136.

الرواقية وحدها مصدر نظرية فيلون في الكلمة فهذه الأخيرة تحتل الوسطية حسب فيلون بين الله و المخلوقات فالرواقية اعتبرتها في المركز الأول و هي الاله الأكبر باطنة في جميع الموجودات لا مخلوقة و هذا ما وجب التحقيق عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون، ضف الى ذلك فكرة اللوغوس عند هيرقليدس هو من قال بها باعتباره القانون الذي تسري على اساسه أنواع التغير المتضاد في الوجود و هو مبدأ الانقسام في حين الانقسام عند هيرقليدس اصبح وحدة لأنه قال بفكرة هوية المتناقضين إلا أن اللوغوس وحده غير كاف لتفسير العنصر الجديد، الذي دخل نظرية فيلون في الكلمة فالطابع الذي غلب على الفكرة الفيلونية هو المعقولية و المعقول ولايمكن أن يستخلص بصفة مباشرة عن طريق التزاوج بين فكرة اللوغوس باعتباره مبدأ حافظ للاشياء و اللوغوس باعتباره مبدأ الفصل بين الأشياء بالتالي نجد هناك عنصر آخر مزدوجا ثالثا له تأثر على فيلون في فكرته عن الله هذا العنصر الثالث هو أفلاطون في نظريته في الصور، ثم الأفلاطونية المحدثة فيما يتصل بفكرة الواحد.[1]

- **موسى ابن ميمون:**

يعد موسى ابن ميمون حبر من أحبار اليهود الذين سعوا إلى تطبيق المنهج التأويلي المجازي على النصوص التوراتية وهذا ما جعل ابن ميمون يحظى بشهرة واسعة بوصفه واحدا من أهم مفكري اليهود.

كان تصنيف ابن ميمون للتلموذ فضلا عن تفاسيره العديدة للعديد من الأعمال، ناهيك عن اسهامه الفلسفي الأعظم الأثر الذي جعله يشغل مكانة عظيمة في الفكر اليهودي حتى يومنا هذا، فلقب ابن ميمون "بالنسر الأعظم" نسبة إلى الفقرة الثالثة من الاصحاح السابع عشر من

---

[1]- بدوي عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص ص 136 – 137.

سفر حزقيال فيشير مسماه إلى التأثير العظيم لتاريخه المتنوع بقدر ما يشير تأثيره البالغ في كل الأجيال التي تلته في تاريخ الفكر اليهودي.

- قام الباحثون بشرح أعمال ابن ميمون متسائلين عن نواياه و حقيقة فهمه لليهودية فكان من أهم فقهاء اليهود حيث كرس نتاجه إلى اعادة تشكيل الشريعة اليهودية فلا زالت أعماله تدرس في الدوائر اليهودية الأرثوذوكسية بوصفه دارسا للشريعة.[1]

- من دواعي استخدامه لهذا المنهج التأويلي الرمزي الغموض الذي اكتنف النصوص العبرانية، فاتخذ ابن ميمون التأويل طريقة لادراك المعاني و المداولاتت الحقيقية للنص و وفهم مراد و أقوال الأنبياء لكن السؤال الجدير بالطرح: هل يستند القائمين على العملية التأويلية إلى قواعد و ركائز؟ للاجابة على هذا السؤال: تبين أن هناك اصول لابد من الاعتماد عليها قبل الولوج في العملية التاويلية و حددت هذه الأصول في كتابه الشهير "دلالة الحائرين".

أ/ يجب أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي.

ب/ أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل و أليق من المعنى الذي يدل عليه النص بظاهره

ج/ أن نصير إلى التأويل إذا كانت النصوص لو أخذت حرفيا تؤدي إلى التجسيم أو جواز النقلة، أو الكون في مكان على الله و نحو هذا مما يتصل بصفات أفلوطين التي يستحيل عقلا أن تنسب إليه و لهذا يجب إذاعة تأويل هذه النصوص و أمثالها للعامة و الخاصة على سواء.

د/ أن يصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النص، و لهذا تركت النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم، مع امكان تأويلها، لأنه لم يقم الدليل القاطع على قدمه حتى من أرسطو طاليس.

---

[1]- رودافسكي تمار: موسى ابن ميمون، تر: جمال الرفاعي، الهيئة العامة لدار الكتب و الوثائق القومية ادارة الشؤون الفنية، ط1، 2013، ص 11.

هـ/ أن لا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم اساسا من أسس الشريعة، و لهذا كان السبب الثاني في عدم تأويل النصوص التي تشهد بظاهرها لحدوث العالم: أن القول بقدمه – كما يرى أرسطو طاليس – يستأصل الدين من أساسه و يدمغ كل المعجزات بأنها أكاذيب.

و/ و أخيرا الإيداع من التأويل الا القليل الذي يكفي لفهمه و ان يكون ذلك للمستعد له.[1]

هذه القواعد السالفة الذكر بينها ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين تعتبر الطريق الذي سار على نهجه ابن ميمون في ممارسة التأويل فلم يكن هو السباق في منهجه هذا بل سبقه العديد من الفلاسفة و المفكرين. فعمل على تطبيق المنهج التأويلي على الكتب العبرانية من أجل تحقيق التوفيق بين الديانة العبرية و الفلسفة هذه الأخيرة تعد وسيلة لفهم مقاصد و مراد كتب الأنبياء، مع تفضيل النص الديني التوراتي على الفلسفة فهي تساعد المتأول في ترجمته لهذه النصوص التي يكتنفها الغموض مستخدما التأويل المجازي كما يعتمد الرأي الذي كان له منحى أرسطيا القائل بقدم العالم دون دليل قاطع يثبت قدمه، فحسبه اذا حضر الدليل العقلي الصحيح فحتما تكون موائمة مع ما جاء به النص التوراتي و اذا كان هناك تباين و اختلاف بين ظاهر النص و باطنه وجب تأويل ذلك النص حتى يزول التناقض.

– أما إذا غاب الدليل العقلي الصحيح ضرورة التسليم بما تمليه علينا النصوص التوراتية حتى ان كان التأويل جائز.[2]

– فجنوح ابن ميمون لضرورة التأويل عند حضور الفلسفة الأرسطية في نصوص التوراة و التلموذ بهدف التوفيق بين الفلسفة اليونانية و الديانة العبرية أي الوحي الموسوي و هذا ما سعى

---

[1]– محمد يوسف: بين الدين و الفلسفة في راي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط2، 2003 ص ص 120 – 122.

[2]– المرجع نفسه ، ص 123.

إلى اثباته في مؤلفاته تثنية التوراة يحوي على العديد من الآراء الفلسفية التي تؤكد على الجانب العقلاني الفلسفي في الشريعة و اصبح هذا الكتاب مرجعا للديانة اليهودية، أما كتابه " دلالة الحائرين" هدفه شرح و تبسيط مراد كتابات العهد القديم و رفع الغموض عنها بمعنى ان ابن ميمون سعى إلى رفع التناقضات التي تواجه صفوة المجتمع ازاء قراءة النص المقدس بمعطيات فلسفية.[1]

- إضافة الى ذلك فلقد بين في كتابه دلالة الحائزين هدف المقال هو تبيان معاني اسماء جاءت في كتب النبوة و هذا ما جعله يقول: " كتاب دلالة الحائرين ليس تفهيم العامة من الناس أو المبتدئين في علم الشريعة و انما موجه لصفوة المجتمع ولاسيما تلميذه يوسف القادر على التفلسف و له دراية بالعلوم الحقيقية".[2]

-و من ابرز تأويلات "ابن ميمون" تشبيه الاله بالصخرة أي أن الله هو علة الوجود: يقول ان طبيعة المعدن يلزم أن تكون موجودة في ما اقتطع منه و بحسب هذا المعنى الأخير يسمى الله تعالى صخرة، اذ هو المبدا و السبب الفاعل لكل ما سواء هذا القول فيبين وحدة الوجود التي تعتبر أن المادة التي صنع منها العالم جزء لا يتجزء من الله.[3]

- ضف الى ذلك نجد ابن ميمون يقول لفظة كرسي يدل على جلوس أجمل الجلالة و الملوك أي يدل على العظمة و عظم الشأن، لذلك سميت السماء كرسيه، لدلالتها على عظمة موجدها و محركها، دلالة على عظمة جل جلاله، و ليس الكرسي أن الله يجلس على كرسي، و إنما توحي بعلو المنزلة الله، كلمة هبوط تشيران إلى منزلة الله و مكانته.[4]

---

[1]- محمد يوسف: بين الدين و الفلسفة في راي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط ، ص 123.

[2]- موسى ابن ميمون دلالة الحائرين، تر: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة – مصر، 2002، ص 10.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 70 – 71.

[4]- المرجع نفسه، ص 44.

–مما تقدم تبين أن فلسفة ابن ميمون وجهت لها انتقادات لاذعة من طرف الفيلسوف الهولندي "باروخ سبينوزا" الذي أقر أن المنهج التأويلي الميموني لا فائدة ترجى منه و أنه لا يمكن القدرة على استنطاق النص و فهم سبره و أغواره الباطنية، فحسب سبينوزا من الواجب أن تكون المعتقدات الدينية تتوافق مع مستجدات الفكر الفلسفي فلابد من الاستعانة بطريقة أخرى لفهم النص يقول سبينوزا "أن عامة الناس لا يمكنهم ممارسة طرق الاستدلال العقلي على النص الديني بالتالي هذا يلزم الاستعانة بتفسيرات صفوة المجتمع فهؤلاء تأويلاتهم معصومة من الخطأ و بالتالي هذا يزيد سيطرة رجال الدين و كهنة اليهود".[1] لقد سلك ابن ميمون منهجين في تفسيره للقوانين التوراتية:

الأول: منهج فقهي تشريعي يهدف إلى شرح و تبسيط نواميس التوراة من أجل تسهيل تلك المقاصد للقارئ و تبسيط الأوامر و الأحكام و تفسيرها له. و هنا نجده متاثر بمنهج المدرسة الفقهية في الأندلس، إلا أن ابن ميمون وجهت له انتقادات لاذعة في طريقة أسلوبه التأليفية ولاسيما كتاب تثنية التوراة باعتبار هذا الكتاب سبب في انتشار الاتكال و الكسل و الخمول للقضاة الذين كانوا بأمس الحاجة لدراسة مصادر التلموذ قبل الاعلان عن القضايا.

الثاني: منهج منطقي فلسفي من خلال الألفاظ الفلسفة المستعملة و ذلك من خلال تأثره بمذاهب الفلاسفة و المتكلمين المسلمين نحو ترتيب القوانين ترتيبا منطقيا بإخضاعها للتقسيم العقائدي الفلسفي يتمثل في علاقة الانسان بخالقه.[2]

– فاذا اعتبرنا أن ابن ميمون في كتابيه "السراج و تثنية التوراة مفسرا و فيلسوفا و مقننا للشريعة اليهودية، نجده في كتابه الشهير دلالة الحائرين فيلسوفا مفسرا فهدفه لم يكن تفسير و شرح

---

[1]– محمد يوسف موسى: بين الدين و الفلسفة في رأي رشيد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص ص 123 – 124.

[2]– عبد الرزاق أحمد قنديل: الاثر الاسلامي في الفكر الديني، المرجع السابق، ص ص 254 – 256.

القوانين التشريعية فقط، بل الجمع بين الأمور الدينية و الفلسفية في آن واحد و هذا ما يقصده بقوله" إنما قصدت بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة، و أظهر حقائق بواطنها التي هي أعلى من أفهام الجمهور فلذلك ينبغي لك إذا رأيتني أتكلم في اثبات العقول المفارقة و في عددها أو في عدد الأفلاك... فلا تظن أو يخطر ببالك أني إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفي فقط، بل إنما أقصد لذلك ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها و أحل عقدا كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي ألخصه" و هذا ما يؤكد ابن ميمون لا يعد مجرد شارح للعقيدة اليهودية بقدر ما كان هدفه اختراق سمك العبارة لادراك المعنى الذي يقبع خلفها.[1] فجوهر التأويل حسب ابن ميمون تميزه بين نوعين من الخطاب النصي أحدهما ظاهري يقدم تفسير حر في النص، الثاني باطني يقدم معاني حقيقية خفية، كما بين ضرورة نظريته الباطنية خلف ستار عقيدته بأمر من تلامذته تعتيم و اخفاء اسرار تعاليمه عن عامة الناس و هذا ما جعل النص التوراتي يكتنفه الغموض لحد اليوم.[2]

في التأويل المسيحي:

من المؤكد أن الدين المسيحي له كتاب موحى به يسعى إلى تحقيق العالمية هذه الأخيرة مستجدة بالفعل في الفلسفة الهيلينية التي تنطوي على حقائق لا تتوافق مع بعض النصوص المقدسة للديانة المسيحية، اذن السؤال المطروح ما هو دور رجال الدين ازاء هذه الفلسفة؟ هل انكارها ما هو متناقض مع كتابهم المقدس؟ و بالتالي عدم اللجوء إلى تفسير كتابهم فلسفيا؟ أم التسليم بها اذن لابد من ممارسة التأويل على النص المقدس لتتوافق تلك الحقائق و نصوصهم الدينية.

[1]- عبد الرزاق أحمد قنديل: الاثر الاسلامي في الفكر الديني، المرجع السابق ، ص ص 256 – 257.

[2]- رودافسكي تمار: موسى ابن ميمون، المرجع السابق، ص ص 45 – 47.

– فمما يجدر الاشارة إليه أن القديس أوغسطين (354–430) مبينا موقفه من الفلسفة اليونانية أن ما تمليه علينا من حقائق موجودة في انجيل يوحنا بل و توجد حقائق أخرى كامنة في سفر التكوين لم ينبه إليها أفلوطين نفسه، بمعنى أن الانجيل يتضمن الحقائق الفلسفية اليونانية و أخرى لم يتمكن مفكري و فلاسفة اليونان من الحصول عليها، فأخذت النصوص الانجيلية حرفيا فلم يظهر منها أي حقيقة فكان من الضروري تأويلها لسبر أغوارها و معرفة بواطنها و معناها الحقيقي، و هذا ما قامت به الكنيسة حينما اعتبرت أن النص المقدس يحوي معاني متعددة وهذا ما أدى لضرورة ممارسة التاويل وفق قواعد و أصول معتمدة من قبل أحبار اليهود[1]، فتعدد معاني الكتاب المقدس وردت من قبل في مدرسة الاسكندرية بمنهج التأويل المجازي الرمزي للنصوص الدينية، فنجد أحد زعماء هذه المدرسة" كليمان السكندري "يعتقد ان التأويل ماورد في الكتاب في قصة خلق العالم في ستة ايام، لأن الله حسبه لم يوجد شيئا في الزمان الذي لم يوجد إلا مع العالم نفسه، و نفس خطى كليمان أورجين فهو نجد فيلون يماثل في تشبيهه المعنى الحرفي الظاهر بالجسم و المعنى المجازي بالروح، فالتاويل لا يكون شامل لجميع النصوص بل يقتصر على النصوص التي وقعت في تجسيم الله، كذلك ما ورد في قصة التكوين عن خلق العالم في ستة ايام، الجنة الأرضية خلق حواء من ضلع، و ما اتخذه آدم و حواء من اوراق الشجر لستر العورة، و أكلهم من الشجرة المحرمة....الخ. و هذا ما كان متفق عليه أباء الكنيسة في القرون الخمسة الأولى تأويل قصة الخلق في ستة ايام تأويلا مجازيا، نجد أيضا القديس أوغسطين استخدم التأويل المجازي مبينا ضرورة التمييز بين ما يمكن تناوله من النصوص حرفيا و ما يجب تأويله مجازيا شريطة أن يكون التأويل متفقا مع الديانة المسيحية، و يصبح

---

[1]– محمد يوسف، موسى، بين الدين و الفلسفة في راي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص ص 124–125.

متوارثا لدى مفكري رجال الدين المسيحي حرصا منهم على تبجيل المعنى الحرفي لأنه الركيزة الأساسية التي يستند إليها المعنى المجازي.[1]

– كما وضح أورجين لابد من تعدد القراءة للنص الديني ليبحث عن معناه الباطني، كما حدد القراءة النصية ثلاث مرات و بين أن هذه القراءات توضح المعنى الحرفي و الرمزي، و التأويل حسبه يرتكز اساسا على التأويل الرمزي للانجيل ذلك يجعل النص يغلب عليه طابع التعتيم و الغموض و لاسبيل لفك سبره و أغواره إلا إذا أخذ حرفيا و اللجوء إلى التأويل، فالعالم مليئ بالرموز و الأشياء جميعها لها جانبان واحد ظاهر وواقعي و هو متوفر لدينا جميعا و الآخر روحاني و عرفاني لا يدرك إلا بالتأويل. يقول في هذا الصدد "يحتاج النص على الغموض الأقصى الذي لا يمكن التعبير بغير الرموز، و للرموز لا يمكن أن تفهم بنحو مناسب عندما تؤخذ حرفيا، المقاربة الرمزية فقط هي التي تقدم المفتاح، الذي نحتاج إليه لفتح أقفال الغموض المختبئ في النص.[2]أن

فيعد التأويل في العصر الوسيط منهجا لتفسير الكتاب المقدس و تأويله و أحكامه و هذا ما أدى بالمفسرين إلى وضع معايير و قواعد يمكن من خلالها فهم النص و ذلك من أجل ابعاد عملية التفسير عن الذاتية.[3] فالتأويل في العصر الوسيط تعبير عن الحاجة إلى فهم طبيعة النصوص الدينية و كيفية تفسيرها و استعمالها، حيث أراد رجال الدين السيطرة على الكنيسة من خلال تأويل الكتاب المقدس تأويلا يتلائم و السلطة التي يريدها هؤلاء و بهذا اتخذ النشاط الهيرومينوطيقي أبعاد جديدة فمع النص المقدس أصبح المفسرون معنيون بوضع المعايير و

---

[1]– محمد يوسف، موسى، بين الدين و الفلسفة في راي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط: المرجع نفسه، ص ص 126–127.

[2]– دافيد جاسر: مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وحيد قانصو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص ص 61–62.

[3]– محمد شوقي الزين: الازاحة و الاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2008، ص 47.

القواعد التي يمكن الاعتماد عليها في فهم النص و هذا ما ذهب إليه رجل الدين و الفيلسوف القديس أوغسطين[1].

-علاوة على ذلك ظهر في العصر الوسيط ما يعرف بالمستويات الأربعة في تفسير النص المقدس ، المعنى الرمزي ، المعنى الروحي الباطني، المعنى الخلقي.

- حيث ساد قبل القديس أوغسطين ما يعرف بالمبادئ الثلاثة أو المحاور الثلاثة التي يدور حولها تفسير النص المقدس: الالتزام بمعرفية النص (أي ظاهر النص)، المغزى الخلقي(مبادئ السلوك المستقاة من النص) و الدلالة الروحية أي الخاصة بالايمان و الراحة النفسية.

- و قد قام أوغسطين بتعديل هذه المبادئ الثلاثة فأصبحت المعنى الحرفي و المغزى الأخلاقي و الدلالة الرمزية ثم التأويل الباطني أو الروحي للنص المقدس، حيث اصبح النص يقوم على ما توحي به الكلمات و ليس ما تعنيه كما أضاف الدلالة الرمزية[2] و لقراءة أي نص ديني يجب أن تقوم بتحليل شامل للغة النص و التقيد بالقواعد النحوية[3] فالهدف من الهيرمينوطيقا حسب أوغسطين هو تفسير الأجزاء الغامضة و المبهمة للنص المقدس، فهو يرى أن الرسالة الإلهية موجهة لعامة الناس لهذا يجب أن تكون واضحة ليفهمها الجميع[4].

-اضافة الى ذلك فلقد قصر أوغسطين البحث الهيرومينوطيقي على الفقرات الغامضة من الكتاب المقدس، ذلك أن الحاجة إلى التأمل الهيرمينوطيقي لا تبرر إلا إذا حالت الفقرات

---

[1]- حساين دواجي غالي: الهيرمينوطيقا و اتيقا التخاطب، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2013 ص 27.

[2]- عادل مصطفى: فهم للفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التاويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2003، ص ص 43-48.

[3]- دافيد جاسر: مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 65.

[4]- محمد شوقي الذين: الازاحة و الاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 47.

الغامضة دون الفهم[1] باعتبار أن الكنيسة في العصور الوسطى مسيطرة أيما سيطرة، حيث بلغ تاثيرها في كل شؤون الحياة، و في جميع المجالات و رغم اهتمام أوغسطين بعمليات القراءة و تفسير النصوص إلا أن اللآهوت و التفسيرات اللآهوتية في العصور مالت على نحو متزايد إلى أن تنفصل عن عملية تفسير الانجيل و كل من يقوم بتفسير النص الديني و فهمه فهو معرض للحكم بالموت.[2]

– مما تقدم تبين أن أوغسطين قارئا و شارحا للفسلفة الأفلاطونية من خلال اطلاعه لها حاول تسويغ المبادئ و الأسس للتأويل المسيحي. لقد وضع نظام القراءة الرمزية ولاسيما القراءة التي وردت في كتاب: " الاعترافات" بين التفسير الرمزي من سفر التكوين، مثلا: الظلام الذي فصله الله عن النور في التكوين و فصل الله بين النور و الظلمة هذه حسبه ترمز إلى الحسنات التي تنعش و تنمي الروح. كما بين أوغسطين أن النص ليس له معنى ثابت له معاني متعددة و ذلك لتجاوز الجدال القائم بين مدرستي انطاكية و اسكندرية، و حدد الأسس الواجب اتباعها للتمييز بين المعنى الحرفي و المجازي مبينا القاعدة التالية:

– على القارئ أن يتعامل بحذر مع كل ما قرأه إلى أن يتوصل الى القراءة التي توصله إلى مملكة الحب، لكن في حال استعمال النص حرفيا فلا سبيل للتعبير عنه بأسلوب مجازي رمزي.[3]

– من هذا المنطلق عمل أوغسطين على تطوير الدائرة الهيرمينوطيقية من خلال نظرية الاشارات أو السيميائيات Sémaiatique فأكد على ضرورة الاحتفاظ بقالب النص و بنيته

---

[1]– حساين دواجي غالي: الهيرمينوطيقا واتيقا لتخاطب، المرجع السابق، ص 27.

[2]– دافيد جاسير: مقدمة في الهيمنوطيقا: المرجع السابق ص ص 71–72.

[3]– فاطمي فتيحة: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد ، كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة عبد الحميدج مهري قسنطينة 2، 2019–2020، ص ص 4–9.

النحوية عند قراءته و ذلك لتفادي اي غموض أو لبس لأن الكلمات حسبه تشير إلى المدلول الذي يجب أن لا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه، فهذه نظرية الاشارات لها علاقة بالكيان المقدس لأنها تحيل أوغسطين إلى اعتبار النص المقدس نص بشري يحيل إلى الله دون اعتبارها نصوص إلاهية لأن الانجيل تعبيرا عن الحياة المسيحية، فالممارسة التاويلية لأوغسطين تبين أن فكره عملي بعيد كل البعد عن ما هو أكاديمي منعزل.

– مما يجدر الاشارة إليه أن الكلمات أو العلامات ذات وجهين اما مجازية أو حرفية و اشار أوغسطين أن مشكلة قد تواجه القرائ ازاء قراءته للنص المقدس كلمات لا تدرك معانيها و لا يتضح مدلولها و تحمل أكثر من معنى وهذا ما يجعل النص المقدس قابل للنقد من قبل أوغسطين بهدف ايضاح المعنى للقارئ، بقواعد النحو لأن حسبه الكلمات لا يمكن أن تفهم إلا من خلال قواعد نحوية.[1]

– اضافة الى ذلك أوغسطين نجده متأثر بشيشرون قبل أن يكون منظر للتأويل فكان من ممارسيه لأنه أقبل على العديد من الشروحات و التأويلات للنصوص المقدسة و لاسيما أعمال الرسل و سفر التكوين، فاسترجع أوغسطين العقيدة الكلاسيكية التي تقرب احتواء الكتب المعقدة على أربع معان: "في الكتب المقدسة علينا أن نميز بين الحقائق الأزلية المودعة فيها الأحداث التي تروي Facto، و الأحداث المرتقبة Futura قواعد العمل agenda الموصى بها أو التي ينصح بها"، لكي تفهم هذه الحقائق أي الأحداث المرتقبة و أسس العمل وجب حضور ضوابط و قواعد التأويل التي ذكرها في كتابه العقيدة المسيحية "Dedodrini christiano".

– فالقاعدة الجوهرية حسبه أن كل معرفة هي ذات صلة إما بأشياء Nes أو علامات الأشياء Signo علينا بلا شك أن نعترف بأولية الشيء على العلامات و ذلك أن معرفة العلامات

[1]– فاطمي فتيحة: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد ، المرجع السابق ، ص ص 4-9.

تفترض بالضرورة معرفة الشيء الذي تشير به إليها هذه العلامات. ففي كتابه العقيدة المسيحية خصص لتبيان الشيء الذي يقدم في النص التوراتي قصة الخلق و الثالوث، اقتراحه للخلاص، بذلك يميز أوغسطين بين نوعين من الأشياء لذاتها تكون غاياتها في ذاتها و الأشياء التي نستعملها لغاية أخرى و الأشياء الأزلية تقدم معرفة حقيقية تتوافق مع الحيز الأسمى.

فحينما نادى أوغسطين بضرورة العودة إلى المعنى الحرفي للكتابة المقدسة و الوحي الإلاهي موجهة إلى البشر من عامة و خاصة و بالتالي من الضروري أن تكون واضحة جلية حتى يفهمها عامة الناس و يمكن دور أوغسطين في القضاء على اللبس التعتيم و الغموض التي وصفت بها الكتابة المقدسة و هذا يعد مقاربة هيرمينوطبقية للبحث عن الأمور الغامضة لجعلها أكثر وضوحا، فجوهر الكتابة حسب أوغسطين هو وضوحها المطلق و ذلك لتكون في متناول عامة الناس[1]

2-3 في التأويل الاسلامي

- التاويل عند الغزالي:

– ان سؤال التأويل حظي بمكانة هامة لدى مفكري الاسلام ولاسيما أبو حامد الغزالي، نجده قام بشرح مفصل لاشكالية التأويل في العديد من مؤلفاته و خاصة في كتابه "فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة" هذا الأخير تناول شقاق و جدال بين المسلمين نتيجة التعصب و التفكير الذي تتقاذفه العديد من الفرق الاسلامية فكل فرقة تكفر ما يخالفها.

– فقد ذكر لنا الغزالي مراتب الموجودات الخمسة تبعا لدرجات التأويل التي ترتكز عليها محاولا شرح الأصناف الخمسة و امثالها في التأويلات فاستهل:

[1]– جان غروندان: التأويلية: تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة2017، ص ص 15-16.

❖ بالوجود الذاتي: و هو الوجود الحقيق الثابت الخارج عن الحس و العقل يأخذ الانسان عنه صورة فيسمى ذلك ادراكا و هو لا يحتاج إلى مثال بل ينبغي أخذه على ظاهره و لا يتأول كإخبار الرسول صلى الله عليه و سلم عن العرش و الكرسي و السماوات السبع، ووجود السماوات و الأرض، الحيوان، النبات أنه وجود مطلق حقيقي و هو ظاهر فهذه أجسام موجودة مستقلة سواء أدركناها أم لم ندركها.[1]

❖ فالوجود الذاتي و هو الظاهر كما شرحناه يضم العالمين أي عالم الشهادة و عالم الملكوت أو الباطن، الذي يجري على الظاهر و لا يتبادل، و معنى هذا كل اخبار في الشريعة ينصرف تعبيره إلى الوجود الذاتي باعتباره أجساما و لا يتأول، و معنى هذا كل اخبار في الشريعة ينصرف تعبيره إلى الوجود الذاتي باعتباره أجساما و لا يتأول، فمرجعية هذا الموقف تؤكد على ضرورة المعاني أي وجوب تناسب بين المعاني و الألفاظ أي تقرير الحقائق وفق المراتب الوجود الأربعة.[2]

❖ الوجود الحسي: ما يتجلى أمام أعيننا و لا وجود به خارج العين كما يشاهد النائم و المريض المستيقظ تبدو له صور لا وجود لها خارج حسه حتى يتسنى له مشاهدتها كما شاهد سائر الموجودات الخارجية عن حسه. مثال ذلك قوله صلى الله عليه و سلم: آخر من يخرج من النار يعطي من الجنة عشرة أمثال هذه الدنيا فإن ظاهر هذا يشير إلى عشرة أمثالها بالطول و العرض و المساحة و هو التفاوت الحسي ثم قد يتعجب يقال الجنة في السما والسماء أيضا من الدنيا كما دلت عليه ظواهر الأخبار فكيف تتسع السماء بعشرة أمثالها فنقول المراد

---

[1]- أبي حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، تع: محمود بيجو، المكتبة الظاهرية، دمشق، ط1، 1993، ص ص 28-33.

[2]- الزعبي أنور: مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، سوريا، 2000، ص 303.

تفاوت معنوي عقلي لا حسي و لا خيالي كما يقال هذه الجوهرة عشرة اضعاف الفرس أي في روح المالية القيمة.

– و قد تبين للأنبياء و الأولياء في اليقظة و الصحة صورة محاكية لجواهر الملائكة و يتحقق الالهام و الوحي بواسطتها و ذلك لصفاء باطنهم كما قال الله تعالى "فتمثل لها بشرا سويا" (مريم 18)، و قوله صلى الله عليه وسلم "من رآني في النوم فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بي"[1]

– و أمثلة هذا الطريق كثيرة قوله صلى الله عليه وسلم ثم عرضت عليا الجنة عرض هذا الحائط، فمن قام عنده البرهان أن الأجسام لا تتداخل و ان الصغير لا يتسع الكبير حمل ذلك على ان نفس الجنة لم تنتقل إلى الحائط لكنه تمثل للحس صورتها و يكون ذلك ابصارا مفارقا بمجرد تخيل صورة الجنة، اذ تدرك هذه التفرقة بين ان نرى صورة السماء في المرآة و بين أن تغمض عينيك، فتدرك صورة السماء في المرآة على سبيل التخيل "ما نلاحظه تأييد الغزالي لاوائل الحقائق البرهانية تبعا أن الكل أكبر من الجزء هذا ما استلزمه إلى التاويل.[2]

❖ الوجود الخيالي: و هو صورة المحسوسات إذا غابت عن الحس، فالانسان بإمكانه اختراع صور في مخيلته فتظهر تلك الصور في خياله كأنها موجودة فيه و ليس في الواقع فإنك تستطيع أن تخترع في خيالك صورة بعض الحيوانات الفيل، الفرس و حتى و ان كنت غالق العينين و كأنك تشاهده و هو موجود بكامل صورته في مخيلتك لا في العالم الخارجي[3]، فمعنى ذلك أن الخيال يقرب المعنى ليورده في صورة عقلية بأمثلة مناسبة فتكون الصورة تأويلا للمعنى أي طريقة التفهيم بأمثلة[4] فمثال قوله صلى الله عليه و سلم كأني أنظر إلى يونس اين

[1]– أبي حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، المرجع السابق، ص ص 28–29.

[2]– الزعبي أنور مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي، المرجع السابق، ص 304.

[3]– أبي حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة: المرجع السابق، ص 30.

[4]– الزعبي أنور: مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي، المرجع السابق، ص 304.

متى عليه السلام عباءتان قطوانيتان يلبي و تجيبه الجبال "و الله تعالى يقول له: لبيك يا يونس". و الظاهر أن هذا انباء عن تمثيل الصورة في خياله صلى الله عليه و سلم و قد انعدم ذلك فلم يكن موجودا في الحال و قد تجسد هذا في حسه.[1]

❖ الوجود العقلي: يقصد به أن يكون للشيء روح و حقيقه و معنى من غير أن يتجسد ذلك في خيال أو حس أو واقع فاليد لها صورة محسوسة و متخيلة و لها معنى الذي هو حقيقتها تتمثل في القدرة على البطش و القدرة على البطش هي اليد العقلية.[2]

و أمثلة الوجود العقلي كثيرة أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم "إن الله تعالى خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا" أثبت أن الله تعالى يد و من يملك دليل على استحالة يد الله تعالى هي جارحة محسوسة أو متخيلة و بالتالي يؤكد لله يد روحانية عقلية فهو بذلك يثبت معنى اليد و حقيقتها دون توفر صورتها أن روح اليد و معناها بما به يبطش و يفعل و يعطي و يمنع بواسطة ملائكته كما قال عليه السلاة و السلام" أول ما خلق الله العقل فقال ربك أعطني وبك أمنع"[3]

❖ الوجود الشبهي: هو ألا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته و لا بحقيقته لا في الخارج و لا في النفس و لا في الخيال و لا في العقل و ما هو موجود هو شيء آخر بشبهة في خاصية أو صفة ما فمثال الغضب و الشوق و الفرح و الصبر و غيرها من الصفات التي تنسب لله تعالى، فالغضب حقيقته غليان دم القلب لارادة التشفي و هذا لا ينفعك عن نقصان و ألم و من لم يمتلك الدليل على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى لا ثبوتا ذاتيا و لا حسيا

---

[1]- أبي حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، المرجع السابق، ص 35.

[2]- الزعبي أنور: مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي، المرجع السابق، ص 304.

[3]- ابي حامد الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، المرجع السابق، ص 36.

و لا خياليا و لا عقليا و منه نزله على ثبوا صفة أخرى كإرادة العقاب، و هذا يقود إلى الاحتراس في استعمال قياس الغائب على الشاهد في الصفات الإلاهية و عالم الغيب.[1]

لقد حدد الغزالي شروط العملية التأويلية و اقتصر التاويل حسبه على العارفين القادرين على تجاوز العلم البرهاني و العمل به، كذلك تحقيق فائدة و رفع الضرر، و إذا لم يتوفر ذلك امتنعت المكاشفة و يكون التأويل علما خاصا بالعارفين.

– نجد الغزالي يجيز التأويل و يقيد المؤول بشروط عديدة:

– أن يكون ماهرا حاذقا في علم اللغة عارفا بأصلها.

– أن يكون عارفا بعادات العرب في الاستعمال والاستعارة و مناهجها في شرب الأمثال.

– أن يكون متفقا للبرهان على طريق أهل الظاهر و ملتزما بما يحيل إليه .

– أن ينظر إلى الدليل الباعث على مخالفته، فإذا كان الدليل قاطعا بهذه المخالفة فله الرخصة في التأويل بشرط أن يكون اللفظ مناسبا له بطريق التجوز و الاستعارة.

– أن يتجنب ما كان مشكوكا فيه، و ان كان بعيدا فلا يجوز التصريح إلا بتأويل قريب سابق للأفهام.

– أن لا يكاشف به إلا من ينتفع به، و كان من الأكياس، أما العامي فلا ينبغي أن يحدث به.

– طبق الغزالي نظريته التأويلية من خلال فهمه للغة الشريعة و الوجود و هناك العديد من الأمثلة يقول:" أن يكون المعنى مقطوعا بثبوته لله كفوقية المرتبة و ان لا يكون اللفظ يحتمل أمرين في حال رفع أحدهما و تعين الثاني مثال ذلك قوله تعالى: " و هو القهار فوق عباده"

[1]– ابي حامد الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، المرجع السابق،ص ص 31–39.

(الأنعام 18-61) إذا ظهر أن الفوق لا يحتمل إلا فوقية المكان لمعرفة التقديس فلم يتبقى إلا فوقية الرتبة كما نقول السيد فوق العبد و السلطان فوق الوزير،[1] مما يجدر الاشارة إليه أن الغزالي لم يتوقف عند هذا الحد من التأويل المنسجم مع نظرته الظاهرية بل تعدى ذلك إلى التأويل الذوقي.

- على سبيل المثال نجده يؤول الآية التالية: "فاخلع نعليك أنك بالواد المقدس طوى" فالمعنى الظاهري الذي يبدو للعامة من الناس خلع النعل أما المعنى الحقيقي الخفي يتوصل إليه إلا صفوة المجتمع أو العارفين اي اطراح الدنيا و الآخرة و التوجه إلى الواحد الحق. مبينا أن هناك تفسيرين للآية أحدهما موجه للعامة و هو اطراح النعلين و الآخر موجه للخاصة هو اطراح الدنيا و الأخرة. يواصل الغزالي تأويلاته إذ يقدم لنا تأويلا لأية النور يوضح لنا الأنوار المقصودة بهذه الآية كمثال تتشكل من العقل الهيولاني (المشكاة) و الأوائل (الزجاجة)، الاستدلال (الشجرة) و الحدس (الزيت) و المعقولات المشاهدة (المصباح) و إذا ترتبت الأنوار فهي تكون على النحو التالي: الهيولاني يتصدر المرتبة الأولى كالتوطئة بالأحرى أي تكون الزجاجة كالمصباح و المشكاة كالمحل للزجاجة فيكون المصباح في زجاجة و الزجاجة في مشكاة، و إذا كانت كلهغا أنوارا بعضها فوق فبالأحرى أن تكون نور على نور.

- اضافة الى ذلك تتبع الغزالي إلى هذا النوع من التأويل للرفع من شان البرهانيين و مواجهة زعماء التأويل التعليمية التي تفسر هذه الآية تدل على سلالة الشجرة البنيوية و فروعها سعيا منه لبناء عملية تأويلية تتوافق و النظرة البرهانية و تتجاوز التأويلات اللاعقلانية.[2]

[1]- الزعبي أنور: مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغوزالي، المرجع السابق، ص ص 308-309.

[2]- المرجع نفسه ، ص ص 309-310.

– فحسب الغزالي تعد اللغة قاصرة على التعبير عن الوجود و بهذا فمن الضروري النزوع إلى التأويل، هذا القصور مرتبط بظاهر اللغة و ليس باطنها، بما أن اللغة التي حملت آيات القرآن الكريم مثالية و مطلقة يحيز الغزالي تأويل آيات القرآن التي لا تفهم على ظاهرها و إنما تصرف إلى المجاز و الأمثلة كثيرة على هذا فكثير من النصوص الدينية لو حملت على ظاهرها يكون فيها اساءة للنص ذاته، و لكن التأويل في هذا المجال ليس للعامة بل للمتمرسين في الدين و الراسخون فيه، لأنهم يصعب عليهم التدليل في هذا كما أن التأويل بالنسبة للعارفين يراد منه الفائدة الشرعية و تبيان الغموض و اللغط والا فما من داع لذلك وجوب المكاشفة و التصريح يرجى به الفائدة، فحسب الغزالي ينبغي اللجوء إلى التأويل في حالة وجود الدليل القاطع على ان النص لا يؤخذ من ظاهره و ابهام النص من ظاهره و إلا فكيف يتم التبيين للناس حقيقة الشريعة؟ و متى ما وجد الدليل العقلي أو الشرعي أن النص لا يؤحذ من الظاهر كان تأويله غير مرخص و غلو في الدين، و حسب الغزالي أن تصرف كل الآيات إلى الظاهر فمن الضروري الاستعانة بالتأويل في كثير من المواطن، و لذا فكثير من فقهاء الاسلام المتشددون مع النص و الرافضون للتأويل يجدون أنفسهم لا يؤولون و هذا لطبيعة اللغة المرتبطة بالحقيقة و المجاز و لذا فاستحالة البرهان و اشتداده في ظاهر النص حسب الغزالي يقودنا بالضرورة إلى التأويل مع الالتزتم بقواعده و قوانينه و التعلل بحرص شديد و عدم التميع مع النص و هذا ما يعرف بدرجات التأويل.[1]

– علاوة على ذلك إن اعتقاد الغزالي في تأويل ظاهرة النص الشرعي ببراهين ظاهرية و حمل النصوص على ظاهرها دون الغوص في عمقها يبدو مستحيلا جدا و ذلك لما تتمتع به اللغة من ليونة و مرونة و اخذ النص على ظاهره دون تأويل و استنطاق مكنوناته حسب الغزالي يعد ضربا من السذاجة و انتقاص قيمة النص لا من الناحية الابتسمية النقدية و المعرفية فحسب بل

[1]– الزعبي أنور: مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي، المرجع السابق، ص ص 305–306.

ايضا روح الشريعة تأبى ذلك، إلا أن اعمال العقل و التفكير في فهم النص حسب الغزالي يمكن أن يهتدى لها بطريقيتن مختلفتين لكنهما قد تؤديان إلى نفس النتيجة المبتغاة، و هما طريق البرهان العقلي من حيث تأويل النص أو طريقة الذوق و العرفان أو التجارب العرفانية في هذه المسألة تحديدا يتفق الغزالي و أفكار ابن حزم، و بما أن النص الشرعي قد لا يحمل على ظاهره فمن الضروري تأويله تأويلا يتناسب وو روح النص الشرعي و من يقل أن الظاهر هوو مطلق الادراك فإنه يقع في الزلل بما يسيئ للنص الشرعي و الله يحدث الناس باللغة التي يفقهونها و يمكن أن يتوقف بعض المهتمين أو العارفين إلى مرامي النص، من الوهلة الأولى من خلال ادراكهم لقوة اللغة و التأويل لا يعني المطلق أبدا انما هو أيضا درجات مرتبطة بالاجتهاد و لا يعني أنها خالصة من الزيغ أو مجانية الحقيقة فمنها ما هو نسبي و ما هو قاطع و ما هو مشكوك فيه، فإن كان الأمر قطعيا فلا بأس الأخذ به، و إن لم يكن كذلك فوجب تجنبه اتقاء لما ينجر عنه وسدا لذريعة تأويل النص من حيث تحميله مالا يحتمل فما لاشك فيه أن الغزالي عمد جاهدا إلى وضع منازل التاويل و انه لا يؤخذ به يعني التأويل إذا شد عن ظاهر النص بشكل مميع و بذلك فإن الغزالي تجنب مغالطة الوقوع في الاسراف و التميع في تأويل النص من خلال ضبط درجات التأويل.[1]

[1]- الزعبي أنور: مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي، المرجع السابق، ص ص 307-308.

نتائج الفصل الأول:

- إن التأصيل اللغوي للتأويل يدور حول معنى العاقبة و التفسير هذا الأخير يهتم بشرح الألفاظ و المفردات و لاسيما الصحابة و التابعين استخدموا التأويل بدلالة لغوية فهو لم يخرج عن دائرة التفسير، العاقبة و التدبر.
- تعددت تعاريف التأويل اصطلاحا حسب مواقف الفلاسفة فهو الأداة الاساسية لفهم النص و ادراك حقيقته، تشترك أغلب تعاريف الفلاسفة في معنى واحد للتأويل و هو تجاوز المعنى الظاهري للنص بحثا عن المعنى الباطني الذي يختفي وراء هذا الظاهر.
- بدأت حركة التأويل تشق طريقها في النصوص التوراتية على يد فلاسفة اليهود الأوائل الذين تأثروا بالثقافة اليونانية، فكان الأثر اليوناني واضحا في مجال التأويل الرمزي عند اليونان و ألفاظ التوراة التي اكتنفها التشبيه و التجسيم و ماجاء به المسيح.
- يعود ظهور الهيرمينوطيقا الدينية إلى الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري ممثل مدرسة الاسكندرية الذي اتخذ التأويل الرمزي للتوفيق بين الدين الموسوي و الفسلفة اليونانية هذه الأخيرة جعلها فيلون في خدمة دينه، منتقدا كل من هاجم اليهودية من الهيلينين.
- يعد ابن ميمون حبر من أحبار اليهود اتخذ المسلك التأويلي للتوفيق بين المعتقدات اليهودية و مستجدات الفكر الفلسفي الذي يتناقض مع الآراء الواردة في التوراة، للبحث عن المعنى الباطني الحقيقي الذي يختفي وراء الظاهر.
- يعد العصر الوسيط أهم عصر نمت فيه النزعة التاويلية باعتبار أن علم الكلام فتح مجال للنقاش في الخطاب الديني و بالتالي تعددت التيارات التي تهتم بالتفسير، والتأويل، الاستبطان لما هو مظمر في النص القرآني.
- بظهور المسيحية تطورت الهيرمينوطيقا من خلال اعادة التفسير و قراءة الكتاب المقدس و بالتالي يتحدد مفهوم الهيرمينوطيقا بأنها علم قواعد التفسير.

- ربط الغزالي العملية التاويلية بالظاهر و الباطن لأن التأويل ليس مفتوح على مصراعية بل مقيد بظوابط و قواعد و لا يمكن اللجوء إليه إلا بحضور الدليل البرهاني على استحالة الظاهر، في حال غياب البرهان لابد من رفع التأويل.

الفصل الثاني

المنهج التأويلي الرشدي

المبحث الأول : التأويل و أنماط الأقيسة لدى ابن رشد

- **أنواع الأقيسة و مراتب التصديق**
- **قانون التأويل و مبرراته المنطقية**
- **علاقة الحكمة بالشريعة**

المبحث الثاني : أسس و آليات التأويل عند ابن رشد

- **دلالة الظاهر و الباطن**
- **العامة و الخاصة**

تمهيد:

- يعد التأويل منهج اتخذه ابن رشد لقراءة النص الديني و ذلك لجعل فلسفته فلسفة مفتوحة بعيدة كل البعد عن الدوغمائية، لأنه بالتأويل يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف لركائز عقلية، و رفع الرؤية ذات الاتجاه الواحد لأن الخطاب الدوغمائي يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي.

- فكان تأسيس ابن رشد لمفهوم التاويل العقلي لتدشين أرضية صالحة ثقافيا للاختلاف، و هذا ما وجب عليه استئناف النظر بعمق ووعي نقدي في كل الطبقات الثقافية العربية التي تشكلت بمصادرها الكثيرة، و من هنا يعتبر التاويل هو توفيق بين الدين و الفسلفة أو عملية فهم الدين بمنظور عقلي فلسفي، فلا يمكن تفسير النص الديني إلا باستخدام التأويل المعتمد على البرهان و الاستنباط العقلي المنظبط بظوابط اللغة.

فالتأويل يفتح للعالم و الفيلسوف بابا واسعا للاجتهاد الديني الغير مقيد بمذهب و الذي يجعل الحقيقة العقلية و الرؤية الفلسفية ضرب من الاجتهاد كما يعلن عنه عنوانه.

المبحث الأول: التأويل و انماط الأقيسية لدى ابن رشد

1. أنواع الأقسية و مراتب التصديق:

القياس البرهاني: يعرفه ابن رشد في "كتابه البرهان" هو قياس يقيني يفيد العلم بالشيء على ماهو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود و إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، إذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم فهو العلم الحقيقي كما قلنا، فتبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة و أوائل و غير معروفة بحد أوسط و أن تكون أعرف من النتيجة و أن تكون علة للنتيجة بوجهين معا، أعني علة تعلمنا بالنتيجة و علة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه، فقد يجب فيها أن تكون مناسبة للأمر الذي يتبين بها هذه حال العلة من المعلول فما الذي يتبن ها هنا فهو أنه لا يمكن أن يكون قياس برهاني دون اجتماع هذه الشروط[1] "و يقصد بذلك أن القياس البرهاني قياس قائم على مبدأ السببية أي هناك سبب أو علة وراء كل حدث في الوجود بمعنى لا يمكن تصديق مقدمة بحد ذاتها إلا بوجود علة هذه الأخيرة لابد ان تكون جلية غير قابلة للشك و تعود للفهم يقول ابن رشد في هذا الصدد" أنه يجب في الشيء المعلوم مع أن موجود على الصفة التي علم أن يكون غير ممكن أن يوجد بخلاف ما هو عليه موجود و لا في وقت من الأوقات، و ذلك هو أن يكون ضروريا و دائما[2]. فهو قياس مكون من مقدمات صادقة أولية، و من خصائصه يبدأ من المبادئ الأولية للعقل و هي واضحة بذاتها و يستنتج منها سلسلة من القياسات الدقيقة و المرتبطة ببعضها البعض ارتباطا وثيقا نتائج تشترك في الوضوح و البداهة و في يقين المقدمات دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل و الاعتبار هو استنباط للمجهول و استخراجه منه فهذا هو القياس فمن الضروري أن ننظر إلى الموجودات بالقياس العقلي و تجاوز التصديقات الجدلية و

---

[1]- ابن رشد أبو الوليد: بالبرهان: تح: جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، م.5، 1992، ص 38.

[2]- المصدر نفسه ص 47.

الخطابية من اجل الوصول إلى البرهان هذا الاخير آلة عن طريقها يتم تحصيل العلم اليقيني "فالبرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها و إذا كان القياس البرهاني هو الذي شأنه يفيد هذا العلم الحقيقي كما قلنا فبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة، أما كون مقدمات البرهان صادقة من قبل أن المقدمات الكاذبة تقضي بمستعملها أن يعتقد فيما ليس بموجود أنه موجود" بناءا على ذلك لابد من تجاوز الجدلية و الخطابية وصولا إلى البرهان، و هؤلاء الذين لا يرضيهم إلا القياس البرهاني هم من غلبت عليهم نزعة التأمل الفلسفي و لعل هذا هو الصنف الذي أمر الله نبيه أن يدعوه بالحكمة في قوله تعالى"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة"، و اعتمد على طريق الاستنباط التي ينتقل فيها الانسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة فهو مجال المنطق و هذا النوع من الاستنباط المنطقي هو اسمى أنواع البراهين[1]

– كما بينه ابن رشد على ضرورة عدم التصريح بالتأويل للجمهور خاصة أهل الجدل فضلا عن الجمهور لأن ذلك يقضي بالمصرح و المصرح له إلى الكفر و السبب في ذلك أن الاويل يتضمن ابطال الظاهر و اثبات المؤول أدى ذلك إلى الكفر و اما المصرح بهذه التاويلات لغير أهلها فهو كافر و هو ضد دعوة الشرع و خاصة ان كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة.[2]

القياس الجدلي: " القياس الجدلي هو ذلك القياس الذي ينتج عن مقدمات ذائعة"[3] فهو قياس يقوم على مقدمات سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد و من هنا تبين أن من أراد أن تكون المقدمات البرهانية مشهورة فهو في غاية البله و الجهل فحسب ابن رشد ليس كل مشهور صادق فالمقدمات المفترضة في الحجج الجدلية آراء مقبولة على وجه العموم، فالأدلة

[1]– أحمد عبد المهيمن: اشكالية التاويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص 304.

[2]– ابن رشد ابو الوليد: فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال ط1، المصدر السابق، ص 119.

[3]– ابن رشد أبو الوليد: الجدل و المغالطة، تح: جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، ص 05.

الجدلية مساوية في دقة صورتها للأدلة البرهانية لكن مقدماتها ليست بديهية باطلاق بل راجحة قليلا أو كثيرا أي محتملة و تزيد درجة الاحتلال أو تقل فالمتكلمون قد خرجوا على قواعد البرهان القياسي في محاولاتهم و اعتقدوا أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهارها.

– اضافة الى ذلك يتكون القياس الجدلي من أقوال مشهورة و مقدمات مقبولة من قبل الكثير من الناس كما يحذر ابن رشد من أخذ الحيطة و الحذر منه لأنه يمكن أن يقع الانسان في اعتقادات كاذبة[1] يقول في هذا الصدد: فمن غلب عليه الجدل كثيرا ما يؤدي ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة جدا وبعيدة عن طبيع الشيء، والعلة في ذلك ان طلب الانسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للوجود أو غير مطابق يفضي إلى اعتقادات كاذبة و مخترعة"[2] و ما يمكن ملاحظته على القياس الجدلي ذو طابع ظني غير يقيني أكثر تعقيدا مقارنة بالقياس البرهاني نتائجه غير يقينيه، فالجدليون هم علماء الكلام الذين يستخدمون الأدلة الجدلية و يقنعون بها و بذلك فهم أفضل من العامة و لا يرتقوا إلى مرتبة أهل البرهان لأنهم أقل مرتبة من الفلاسفة حسب ابن رشد علماء الكلام اهتموا بالمسائل الدينية العقيمة التي تحول عن فهم العامة و لا تقنع أهل البرهان و لعلهم الصنف الذي قال فيهم الله تعالي "جادلهم بالتي هي أحسنّ[3]

---

[1]– أحمد عبد المهيمن: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص 354.

[2]– ابن رشد أبو الوليد: تفسير ما بعد الطبيعة، تح موريس بويج، ج3 دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967، ص 1418.

[3]– أحمد عبد المهين: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 354–355.

القياس الخطابي:

– هو ذلك القياس الذي يعتمد على الأدلة الخطابية و هي مقدمات مقبولة لعواطف الجمهور و أحوال السامعين، فالأدلة الخطابية تقوم على العاطفة و تخاطبها أكثر من قيامها على العقل و مخاطبته[1]، فالقياس الجدلي هدفه الحوار أما القياس الخطابي هدفه الارشاد و التعليم لأن حسبه هذه الفئة من العامة غير قادرة على ادراك المقدمات البرهانية و حتى الجدلية فهي لا تتوافق و قدراتهم العقلية بالتالي ضرورة مخاطبة الوجدان و ذلك بقصد تصديق النتائج المرجوة بمعنى أنهم تكلموا في أشياء خارجة عن التصديق، و إنما تجري مجرى الأشياء المعينة في وقوع التصديق كالتكلم عن الخوف و الرحمة و الغضب و ما اشبه ذلك من الانفعالات النفسية التي ليست معدة نحو الأمر المقصود تبينه أولا بالذات و إنما هي معدة نحو استمالة الحكام و المناضرين لذلك كانت موطئة للتصديق لا فاعلة له"[2]

– ضف إلى ذلك لقد عد ابن رشد القياس الخطابي غرضه ترغيب الناس فيما يهمهم من أمور دينهم و معاشهم و استخدام القياس الخطابي لآراء و مقدمات مقبولة بقصد التأثير في عواطف السامعين حتى يؤمن بالنتيجة التي يريد الخطيب أن يصل إليها وطائفة العامة الذين يقنعون بالأدلة الخطابية هم أقرب إلى الفطرة التي يجب أن يظلوا عليها، فلا يخاطبون بجدل المتكلمين و لا بمنطق الفلاسفة و عليهم الالتزام بظاهر شرع المتكلمين و خطابهم يكون بالموعظة الحسنة.

– كما أكد ابن رشد أن خصائص الشريعة الاسلامية أن تتضمن المناهج الثلاثة في التصديق تشمل الانسانية جمعاء، لأن القرآن الكريم نزل بتلك الشريعة التي جاءت لكافة الناس، لذلك

---

[1]– أحمد عبد المهيمن: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص 355.

[2]– ابن رشد أبو الوليد: تلخيص الخطابة، تح: عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1960، ص 05.

وجب أن يكون القرآن يحوي الأدلة و المناهج العقلية ما يقنع الناس جميعا على تفاوت مراتبهم وقدراتهم العقلية يقول ابن رشد " لما كان مقصود الشرع تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشمل على جميع أنحاء طرق التصديق، و لما كانت طرق التصديق منها ماهي عامة لأكثر الناس، اعني وقوع التصديق من قبلها و هي الخطابية و الجدلية و الخطابية أعم من الجدلية، و منها ما هي خاصة بأقل الناس و هي البرهانية و كان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير اعقال لتنبيه الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور و التصديق"[1]

و بناءا على انواع القياس فإنه ترتب عليها تصنيف طبقات الناس بحيث تقابل كل طبقة من طبقات الناس مرتبة من مرات الأقيسة، فهناك طبقة الخواص أو الفلاسفة و هم المختصون بمرتبة القياس البرهاني، و هناك طبقة علماء الكلام و هم المكلفين بالقياس الجدلي، و اخيرا طبقة الجمهور و هم أهل القياس الخطابي، فأكد ابن رشد أن كل منهج من المناهج الثلاثة يرضى أهله و يحقق لهم التصديق المطلوب و هذا ما جعله يحذر من خلط المناهج، كما وضح موقف كل طبقة من التأويل.[2] و بناءا على ماسبق فإن الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

صنف ليس من اهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب و ذلك أنه صنف ليس من أهل التأويل أصلا و هم الخطابيون الذيم هم الجمهور الغالب و ذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

---

[1]- أحمد عبد المهمين: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد: المرجع السابق، ص 355.

[2]- المرجع نفسه، ص 356.

و صنف من أهل التأويل الجدلي و هؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو العادة و صنف أهل التأويل اليقيني و هؤلاء هم البرهانيون بالطبع و الصناعة أعني صناعة الحكمة.[1]

2/ قانون التاويل و مبرراته المنطقية:

– لكي يتجنب ابن رشد الفوضى و التشويش في العملية التأويلية، جعل قانونا للتأويل من خلاله يدرك ما يجوز تأويله و ما لا يجوز، فاستخدم هذا القانون للحد من التأويلات التي تناولتها العامة، ورثت عنها أفكار و اعتقادات غريبة بعيدة كل البعد عن الشريعة الاسلامية و ظهرت فرق مختلفة يكفر بعضها بعض و ذلك بسبب جهلهم بمقاصد الشريعة الاسلامية.

فأشار ابن رشد إلى ضرورة تجاوز العداوة بين الحكمة و التربية كما أذاع عدم التصريح بالتأويل لغير أهله فالبرهانيون هم القادرون على الاستدلال بالمنطق، و عدم اثبات أي شيء منها في الكتب الخطابية و الجدلية الموضوعة للعامة و غيرهم من الجادلين فإن ذلك يسبب في ضلالة الكثير من الناس.

استنادا الى ذلك نجد فيلسوف قرطبة في طرحه فحسبه تمثيل: نعيم الجنة للعامة بأنه مادي من جنة فيها أنهار من ماس غير آسن، و أنهار من لبن، و أنهار من خمر لذة الشاربين و أنهار من عسل مصفى"، و فيها مع هذا كله من كل الثمرات هذا التمثيل دعوة إلى الخير و الفضيلة و محاولة تبيان أن ماجاء به القرآن و الحديث دلالة على مادية الثواب بل هو عبارة عن رموز و أمثال و ذلك الثواب فهو من نصيب الأخيار فله تأثير على النفس هذه الأخيرة وحدها التي ليس لها التنعم بتلك اللذات المادية.[2]

---

[1]– ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال مع مدخل و مقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص 118.

[2]– محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، المرجع السابق، ص 31.

– علاوة على ذلك لابد من الوقوف عند طرح ابن رشد حينما اعتبر أن النصوص الدينية سواء قرآن كريم أو حديث نبوي شريف لا يرى فيها نصوص متشابهات بالنسبة للعلماء القائمين على العملية التأويلية، و لا بالنسبة للجمهور الذين لا يطلب منهم إلا التسليم بظاهر الآيات دون فك سرها و بواطنها و معناها الحقيقي، أما أهل الجدل أي المتكلمون فهم من ورد في حقهم التشابه في بعض النصوص الدينية فهم ارتقوا عن العامة لكن لم يصلوا إلى مرتبة البرهانيين، عرضت لهم شكوك لم يستطيعوا ايجاد حلول لها و بادروا في تأويلها و تسببوا في ضلال من اتبعهم، " هؤلاء ذمهم الله بأن في قلوبهم زيغا و مرضا فهم يتبعون ما تشابه من القرآن ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ماهو ببالغيه إذ لا يعلم هذا التأويل إلا الله و الراسخون في العلم و هم ليسوا منهم في شيء".

– فحينما قسم ابن رشد الناس إلى طائفتين عامة و خاصة في سبيل التوفيق بين العقل و النقل، فذهب إلى أن هناك نصوص وجب على أهل البرهان تأويلها و التسليم بظاهرها يعد كفرا، كما وجب على عامة الناس حملها على ظاهرها و اعمال النظر فيها يعد كفرا ولاسيما قوله تعالى:" و الرحمان على العرش استوى"، و غيرها من الأحاديث التي تنسب الله صفات بشرية وجب صرف تلك الآيات من ظاهرها نحو باطنها بحثا عن المعنى الحقيقي يقول ابن رشد في هذا السبيل" ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي إليه"[1] كما نبه ابم رشد على ضرورة تطبيق مبادئ و قواعد التأويل و عدم السماح لغير أهله ممارسته، و لهذا عاتب الغزالي و غيره من المتكلمين من أشاعرة و معتزلة لإثبات التأويل فانتشرت بين العامة و هم ليسوا أهل لذلك، فالغازالي في رأيه أخطأ على الشريعة و الحكمة حين اثبت تأويل النصوص التي يجب تأويلها دون كتب البرهان و انتشرت بين الجمهور، فعاب على المتكلمين

[1]– محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، المرجع السابق ص 32.

و لاسيما المتعزلة حينما صرحوا بتأويلات لغير أهلها أوقعوا الناس في شنآن و تباغض و حروب و مزقوا الشرع"[1]

ضف الى ذلك اعترف ابن رشد سابقا ببعض التمثيل اليقيني و اليقين يندرج ضمن البرهان باعتبار أن القياس الشمولي الارسطي و لاسيما نظرية الحد الأوسط التي تستند أساسا على نظرية التناسب الأفلاطونية، فالبيان عنده مرتبط بالبرهان و العكس صحيح لهذا نطلق عليه التأويل بالبرهان نحتا من كلمتي البرهان و البيان.

– لقد خص ابن رشد كتابه فصل المقال للتطرق لاشكالية التأويل و افضل تأويل هو التأويل الناتج عن القياس المنطقي الذي اعتبره أفضل أنواع القياس، لأنه مؤلف من أجزاء و مقدمات لابد من معرفتها و ادراك المنطق و آلياته هي طريق لمعرفة صفوة المجتمع و هم الخاصة، أما القياس الجدلي و الخطابي و المغالطي تعد وسيلة للجمهور للجدل و الاقناع و الابهام هذه القسمة تقوم على " طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان، و منهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك و منهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية و الأقاويل البرهانية هي نتاج العقل الذي معرفته قطعية و كونية، لذلك لا يخالف ما هو معرفة قطعية و كونية و هو الشرع فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد عليه"[2] كما يبين ابن رشد أن هناك نصوص قرآنية يبدو ظاهرها مخالفا للبرهان العقلي هذه النصوص لابد من تأويلها بصرف النظر من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون الاخلال بعادة لسان العرب لأن كل ما يؤدي إليه البرهان العقلي و خالفه ظاهر الشرع وجب تأويله بحسب قانون التاويل العربي. فالعلم البرهاني دوره تحقيق الانسجام و الموائمة بين العقل و النقل و ما خالف ذلك لابد ممارسة فعل

---

[1]– محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، المرجع السابق ص 32.

[2]– مفتاح محمد: التلقي و التأويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص ص 95-96.

التاويل، حتى ان كان هناك اجماع حول النصوص المخالفة لأن الاجماع لا يجمع الناس كافة عكس البرهان العقلي، فالبرهانيون لا يقبلون التمثيلات و التشبيهات التي ترد في الشرع على ظاهرها لأنها تتشابه حولها تفسيرات و تأويلات كثيرة فهي التي وضعت للجدليين و الخطابيين المستخدمين الحواس كوسيلة لادراك الوجود أما البرهانيون فهم يؤولون للنفوذ إلى بواطن الآيات، لكن ليس بالأمر اليسير اي ليس كل آية تحمل تشبيه أو تمثيل وجب تأويلها بل هناك ظاهر لا يجوز تأويله، و هناك ظاهر يجب تأويله لأن الظاهر الواجب تأويله إذا تم التسليم بظاهره عد ذلك كفرا.[1]

– كما حدد ابن رشد المعاني الموجودة في الشرع و هي على خمسة اصناف و بذلك فهي تنقسم إلى صنفين: صنف غير منقسم و ينقسم الآخر منها إلى أربعة أصناف:

* الصنف الأول الغير منقسم: هو أن يكون المعنى المصرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه.

* الصنف الثاني المنقسم هو ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو نفسه المعنى الموجود و إنما البحث عن البديل على سبيل التمثيل و ذلك ينقسم إلى أربعة أقسام:

أولا: عند التصريح بمثال لابد العلم بوجوده بمقاييس مركبة تتعلم في مدة زمنية طويلة و لا يعلم أن المثال الذي صرح به هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا.

ثانيا: " ففي المقابل هو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا أعني كون ما صرح به أنه مثال و لماذا هو مثال"

---

[1]– مفتاح محمد: التلقي و التأويل، المرجع السابق، 1994،ص 96.

ثالثا: أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء و يعلم لماذا هو مثال و يعلم بعلم بعيد أنه مثال. لقد بين ابن رشد أن الصنف الاول من الصنفين الأوليين يعد تأويلا خاطئا بدون شك، أما الصنف الاول من الثاني البعيد كل البعد عن الأمرين جميعا خص ذلك التأويل بصفوة المجتمع و الراسخين في العلم و لا يجوز التصريح به بغير أهله، أما المقابل لذلك و هو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود و لابد التصريح به أما الصنف الثالث فهو صنف خال من التمثيل و ذلك لابعاده عن أذهان للجمهور و هذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود يمين الله في الأرض و غيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال و يعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال، فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء و يقال للذين شعروا أنه مثال لم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال إما أنه من المتشابه الذي يعلمه الراسخون، أو يتم نقل ذلك التمثيل إلى ما هو أقرب إلى مداركهم اعتباره مثال و القانون في هذا النظر هو ماسلكه أبو حامد الغزالي في كتابه" التفرقة بين الاسلام و الزندقة" عرف هذا الصنف من خلال الموجودات الخمسة الوجود الذاتي و الحسي، الخيالي، العقلي، الشبهي و في ذلك يدخل قوله صلى الله عليه وسلم " بين حوضي و منبرى روضة من رياض الجنة و منبري على حوضى" و قوله أيضا " كل ابن آدم يأكل التراث الأعجب الذنب" فهي كلها تدرك بعلم قريب أنها أمثال فهذا النوع من التأويل إذا استعمل في هذا السياق عد في الشريعة الاسلامية و أما إذا استعمل في غير موضعه فهو خطأ و لم يفصل في ذلك أبو حامد الغزالي حينما يكون الموضع يعرف منه الأمران جميعا بعلم بعيد بمعنى أنه مثال فيكون هناك شبهة في تبين في أول الأمر أنه مثال لكن هذه الشبهة باطلة لأنه من الضروري ابطال تلك الشبهة و لا يعرض للتأويل.[1]

---

[1]- ابن رشد أبو الوليد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 2003، ص ص 248-250.

– أما الصنف الرابع: أن يكون مثالا معلوم بعلم بعيد أما إذا ظهر مثال عن قريب أعني" عند الصنف الذين يدركون أنه إذا كان مثالا فلماذا هو، و ليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة و أمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم فيحتمل أن يقال إن لأحفظ بالشرع ألا نتناول هذه و تبطل عند هؤلاء، الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، و هو الأولى و يحتمل أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء و ذلك الممثل به" لكن هذين الصنفين أين سمح لهم التأويل ظهرت اعتقادات غريبة تنفلت من الشريعة الاسلامية.[1]

– هكذا أوضح ابن رشد المعاني الكامنة في الشريعة ووضح هذه النصوص فمنها ما يؤول و منها لا يمكن تأويله ووضح أيضا القائمين على العملية التأويلية و المواضع التي يصرح فيها بالتأويل، و مسألة التأويل تعود أساسا على حال المؤول و منزلته في العلم البرهاني، و اعتمادا على معاني الشريعة يتحدد كل صنف ما يناسبه من التاويل و بذلك وضع ابن رشد قانون للتأويل وضبط قواعده و آلياته الجوهرية لتجاوز حالة الفوضى و التشويوش و بالتالي تأسيس لتأويل يتفق مع العقل. بما أن ابن رشد حدد ما يجوز تأويله و ما لا يجوز تأويله من خلال المعاني الواردة في الشرع هذا من ناحية، و من ناحية أخرى قدم مبررات منطقية تبرز طبيعة العلاقة بين النتائج و المقدمات في النص الديني القرآني و ذلك بهدف العلم الحق و العمل الحق و قد تجلى ذلك بوضوح حينما درس ابن رشد لصنفي التعليم و هما التصديق و التصور و هذا ما جعل لابن رشد يقول" لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق و العمل الحق و كان التعليم صنفين تصورا و تصديقا، و لما كان مقصود الشرع تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق و انحاء طرق التصور هذه الطرق في الشريعة على أربعة أصناف".[2]

[1]– ابن رشد أبو الوليد: مناهج الأدلة في عقائد الملة المصدر السابق، ص ص 250–251.

[2]- ابن رشد أبو الوليد: مناهج الأدلة في عقائد الملة المصدر السابق، ص ص 250–251.

الصنف الاول:" هو عبارة عن صنف من الأقاويل الشرعية تكون مقدماته يقينية صادقة لا ظنية و هذا يلزم أن تكون نتائجه واضحة مباشرة غير قابل للتأويل لأمن ناحية المقدمات و لا النتائج يقول ابن رشد: " أحدهما أن تكون المقدمات التي عرض لها في التصور و التصديق دون مثالاتها هذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل، و الحاجد له أو المتأول كافر" هذا الصنف من النصوص يمنع تأويلها مطلقا.

– **أما الصنف الثاني:** من الأقاويل الشرعية مؤلف من مقدمات يقينية أما بالنسبة لنتائجه تم التعبير عنها بمثالات اذن هذا الصنف لا يمكن تأويل مقدماته لكن مع ضرورة تأويل نتائجه يقول ابن رشد" و الصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية، و تكون النتائج مثالات للأمور التي قصد انتاجها و هذا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجه"[1]

– **أما الصنف الثالث:** هذا الصنف عكس الصنف الثاني فهو عبارة عن صنف من الأقوال الشرعية له مقدمات غير يقينية أما بالنسبة لنتائجه فهي لذاتها خالية من الأمثلة و بالتالي لا تؤول نتائجه و تؤول مقدماته و هذا ما جعل ابن رشد يقول" و الثالث عكس هذا و هو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد انتاجها نفسها و تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية و هذا أيضا لا يتطرق إليه تأويل، أعني لنتائجه و قد يتطرق لمقدماته".

أما الصنف الرابع صنف من الاقاويل الشرعية مؤلف من مقدمات غير يقينية أما بالنسبة لنتائجه فهي عبارة عن أمثلة، مع ضرورة تأويل و اعمال النظر في المقدمات و النتائج من طرف العلماء ووجب على الجمهور لأقرار بالظاهر يقول ابن رشد" و الرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية و تكون نتائجه على ظاهرها"، نجد

---

[1]– أحمد عبد المهين: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 366-367.

أن ابن رشد قد ضيق و حصر التأويل و اعتبر أن المقدمات اليقينية غير قابلة للتأويل و النتائج التي تقصد لذاتها.[1] فالأداة الاساسية للمؤول لفك شفرة الرمز عند ابن رشد هي المنطق باعتباره آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، لكن ماكس هورتن يرى كما ذكر أرنست وولف كازو: أنه لم يسبق حلول وسيطة بين المنطق و التأويل و لا يتجاوز ذلك ابن رشد لأن الهيرمينوطيفا المعاصرة ترفض الاستناد إلى المنهج في ممارسة التأويل مثل غادامير من اجل رفع الانغلاق على النص و يصبح أكثر انفتاحا على كل الدلالات المحتملة، أما بالنسبة للتأويل عند ابن رشد المعتمد على المنطق فهو يتطلب بذلك اليقين أي أحادية المعنى و بالتالي ففرض التأويل عند ابن رشد كما يقرر هورتن" لا يتمثل إلا في الوصول إلى الحقيقة الخفية بل هو فهم داخلي للحقيقة المتجلية" هذا يعني أن ابن رشد يسعى إلى فهم الحقيقة الظاهرة لا إلى اكتشاف حقيقة باطنة تختلف تماما عن الحقيقة الظاهرة إلى درجة التناقض و هو بذلك يسعى إلى فهم مقاصد الشريعة و لهذا يقر هورتن أن ابن رشد يتبع منهجية تأويل الكتاب لم يتخطاها أحد، بما في ذلك ابن رشد ذاته يشير إلى الطابع التبريري و هو السمة الجوهرية للنموذج الفلسفي العربي اليوناني، فإن ابن رشد يعد شأنه شأن علماء الاسلام لا يبحث عن المعنى الجديد و إنما هو مجرد تفسير و توضيح لما هو معطى سلفا و تم تبرير ذلك بالقياس المنطقي[2]، كما حدد ابن رشد شروط ألزم بها المؤول بعدم الخروج عن القواعد اللغة العربية يعني بالضرورة الوقوف عند معنى واحد متوارث عبر الاجيال بعيد كل البعد عن معطيات الواقع و من ثمة لا يلحقه التغيير و إنما يظل ثابت عبر الأزمنة و بالتالي يفقد قيمته و معناه الذي يظهر في ابتكارات و دلالات البحث عن فائض المعنى، و عليه فالمؤول لا يمكنه فك شفرة الرمز في الكتاب المقدس إلا بالالتفات إلى الواقع الراهن سواء كان طبيعي أو انساني و هذا ما يجعل النص اكثر حيوية لأنه

---

[1]- أحمد عبد المهين: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد المرجع سابق، ص ص 367-368.

[2]- فاطمي فتيحة: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد، قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2009، ص 110.

غير متعالي عن الواقع، و بالتالي فهمه لن يكون إلا بمطابقته مع الواقع و منه فالرمز لا يموت، بل يتحول فقط" بتغير الواقع و تجدد مظاهره.

اذن ما نخلص إليه أن منهج ابن رشد اصبح منهجا عقيما لا يمكنه توليد اي معنى جديد و إنما تكرار فقط ما الفه المجتمع في العصور الأولى، و هذا راجع لكونه عد عملية التأويل عقلية محصنة بعيدة كل البعد عن العاطفة و الواقع لأن مبتغاه الوصول إلى أحكام صارمة دقيقة غير قابلة للتغير، لذلك لابد من تجاوز هذه العقلانية الصارمة اليوم لأن لغتها غير دقيقة و غير واضحة أي " أنه إذا غدت الرموز المتوارثة غير شفافة فثمة انفصال بين اللغة والتجربة و يمكن ألا تكون الاجابة سوى عودة من المجرد إلى المادي ما تصور جون ستوراث ميل" أنه استبدال تقليد لوك بتعليم كولريدج عودة من الفكر، إلى التجربة و باللغة التي نعبر بها عن التجربة". و بالتالي فالتأويل اليوم لابد من اخذ الجانب العقلي و التجريبي أو الواقع و لابد من أن يهتم باللغة المعبرة عن هذا الواقع لكي تصبح حيوية و بالتالي تكون الحقيقة نسبية و ليست مطلقة.[1]

3/ علاقة الحكمة بالشريعة

ليس هناك شك في أن اشكالية التوفيق بين العقل و النقل أو بين الحقيقة الفلسفية و الدينية قد شغلت الفكر الانساني منذ القديم، و اغلب المفكرين سعوا إلى المصالحة و التوفيق بين الحكمة و الشريعة، فلم يخلو أي فكر ديني من الاهتمام بهذه المسألة و خير دليل على ذلك اسهام فيلون السكندري في التوفيق بين الدين اليهودي و الفلسفة اليونانية، كما نجد أيضا رجال الفسلفة المسيحية كرسوا جهدهم في محاولة التوفيق بين العقل و النقل، دون أن ننسى جهود الفلاسفة المسلمين و بالتالي الفكر الديني حاول ازالة التعارض و التناقض بين الحقائق الدينية و الفلسفة.

[1] – فاطمي فتيحة: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد المرجع السابق، ص ص 110-112.

- أما بالنسبة لمحاولة التوفيق في الفكر الاسلامي فإن البواكير الأولى تجلت مع أول الفلاسفة المسلمين و لاسيما الكندي الذي وصفه البيقي" قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع و أصول المقاولات" فدفاع الكندي عن مختلف القضايا الدينية يدل على ذهنيته الواعية، و ينم عن الروح الايمانية العميقة في البرهان على قضايا الدين و هذا يبين أن البواكير الأولى للفكر الفلسفي الاسلامي كان الدين و الفلسفة يتجاوران في ذهنية فلاسفة الاسلام و هذا ينم على تعانق الحقيقة الدينية الفلسفية على حد سواء، أو هناك مرجعية دينية تهدف إلى الجمع بين الدين و الفلسفة عند مفكري الاسلام و هذا ما يطلق عليه وحدة الحقيقة في الاسلام، فالحقيقة أنهما عنصران متكاملان و الانسان في حاجة إليها و الدين القائم على اسس صحيحة لا يمنع العقل البشري من النظر و التفلسف فالعقل في المفهوم الانساني هو أساس انسانية الانسان فإذا عطل بالجهل و ذلك يعد الغاء انسانية الانسان و المساواة مع مرتبة الحيوان و قد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده في كتابه"رسالة التوحيد قال:" و تآخي العقل و الدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل، و تقرر بين المسلمين كافة الأمن لا ثقة بعقله و لا بدينه أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقادية الامن طريق للعقل كالعلم بوجود الله و بقدرته على اسال الرسل"[1]

- من الواضح أن القرآن الكريم جمع القضايا الرئيسية للفسلفة في آية واحدة من خلال الحث على النظر فيها وصولا إلى الحق المطلق الذي يعد غاية كل فيلسوف و هذا ما تجلى في قوله تعالى" سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق"، فحقيقته ليست هناك تعارض بين الدين و الفسلفة و المتفحص لتاريخ العلاقة بين العقل و الايمان تبين أنه لم يحدث خلاف بينهما أدى إلى استبعاد العقل و اضطهاده الا من خلال اجتماع عاملين:

[1]- محمود حمدي زقزوق: الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد، ص ص 365-369.

أولا: حينما تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل و أهله.

ثانيا: حينما يتجاوز العقل الأمور التي حرمها رجال الدين و بغير اجتماع هذين الامرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل و الدين.

و من هنا نرى أن تعاليم الاسلام تثبت وجوب اعمال العقل و التوازن بين المادة و الروح كانت خلفية وراء هذه الجهود الفلسفية التي أوضحها فلاسفة الاسلام في اشكالية التوفيق بين الحقيقة الدينية و الفلسفية.[1]

– فإذا كانت هذه الشريعة حق تدعو إلى أعمال العقل و التأمل المؤدي إلى معرفة الحقيقة، فالتأمل العقلي البرهاني موافق ما ورد في الشريعة الاسلامية فالحق لا يضاد بالحق بل يوافقه و يشهد له، و إذا أدى النظر البرهاني إلى معرفة بموجود ما و ذلك الموجود قد سكت عنه الشرع أو عرف به؟ فإن كان قد سكت عنه فلا تعارض هنالك و هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه من ذلك القياس الشرعي، و إذا كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون متفقا للبرهان أو مخالفا و إذا كان هناك تعارض وجب أعمال العقل في النص الديني بطلب تأويله.[2]

–اضافة الى ذلك يتوجه الفيلسوف المتدين إلى التوفيق بين الحكمة و الشريعة لعدة عوامل أهمها:

– لكي يحقق الانسجام بين أفكاره و معتقداته الموروثة عن الآباء و الأجداد.

[1]– محمود حمدي زقزوق: الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد المرجع السابق، ص 370.

[2]– ابن رشد: أبو الوليد: فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من اتصال، ط3، المصدر السابق، ص ص 31–32.

– لكي يتجنب غضب الفقهاء الذين يرون كل تفكير عقلي حر ضربة موجهة للدين الذي لم يأت عن طريق الوحي الالاهي.

– و إذا كانت نزعة التوفيق من النزعات الغالبة على مفكري الاسلام بصفة عامة في جميع نواحي التفكير فكان الفلاسفة أول عملهم التوفيق بين الدين الذين يعتقدون في صحته و الفلسفة عماد النظر الصحيح و المنطق السليم، فكانت هناك عوامل أخرى من الضروري الالتزام بها للتوفيق بين الحكمة و الشريعة و هي تعود
إلى ثلاث:

* بعد الانفصال بين الدين و فلسفة أرسطو في العديد من المسائل: كمسألة الألوهية و تحديد صفات الله و خصائصه، خلق العالم، قدمه و حدوثه الصلة بينه و بين الله و النفس و خلودها.

* مهاجمة العديد من رجال الدين للبحوث العقلية الغير مقيدة بعقيدة مقررة سابقا.

* ضف إلى ذلك تعصب الأمراء و الشعب تجاه المفكرين الأحرار مدفوعين بدوافع مختلفة لا صلة لها بالدين.

* الرغبة في النجاة و الانفلات من التعصب و آثاره، للعمل في هدوء.

–اضافة الى ذلك كما نجد فيلسوف قرطبة وضع مبادئ و اصول للصلة بين الدين و الفلسفة و هي:

– الاستدلال بالقرآن على وجوب النظر العقلي و الانتفاع بما في تراث الاغريق من خير.

– بيان أن الناس مختلفون في العقول و الاستعدادات لذلك انقسم الشرع إلى ظاهر و باطن لكل أهله.

– وضع قواعد عامة لتأويل ما يجب تأويله من نصوص الشرع لبيان متى يكون التاويل و لمن يكون و لمن يصرح به.

– بيان الطريقة المثلى للاستدلال لعقائد الدين، و لما اختلفت فيه المسائل بين المتكلمين و الفلاسفة.

– بيان الوحي و تحديد الصلة بينه و بين العقل و بيان الحاجة إلى الشريعة[1] بمعنى أن ابن رشد سعى إلى المؤاخاة بين الحكمة والشريعة باعتبار أن كل منهما في حاجة إلى الأخرى، و أكد أن الحكمة و الشريعة أختان ارتضعتا لبانا واحدا و انهما يتعاونان في إسعاد البشر، كما أكد ابن رشد أن الشريعة توجب النظر الفلسفي كما تستلزم البرهان العقلي لادراك الله وموجوداته ووضح ذلك من خلال دليل قرآني في سورة الحشر" فاعتبروا يا أولي الابصار" اي اتعضوا ايها العقلاء و قوله أيضا: " هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون" و إذا كان الشرع يوجب النظر الفلسفي فنلجأ إلى التأويل حينما نجد ما لا يتفق مع النصوص على أن يتفق هذا التأويل مع قواعد اللغة العربية.[2]

– علاوة على ذلك يجيب ابن رشد عن اشكالية التوفيق بين الحكمة و الشريعة مستهلا ذلك بتعريفه للفلسفة على انها " ليست سوى النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أما الشرع فيدعو إلى معرفة هذه الكائنات بواسطة العقل".

ضف الى ذلك لقد أكد ابن رشد أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل و دعانا إلى معرفتها بالنظر العقلي كما هو مبين في قوله تعالى" أو لم ينظروا في ملكوت السماوات و الأرض و ما خلق الله من شيء" حيث نجد ابن رشد يؤكد على أن الشريعة توجب التفلسف و أن للشريعة معان ظاهرة للعامة و أخرى باطنة للخاصة أي الفقهاء من الناس و هذا ما يتطلب التأويل، فالشرع حث على ضرورة معرفة الله تعالى و موجوداته بالبرهان لأنه يؤكد على ضرورة النظر في الموجودات كما توجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى، فمشروع ابن رشد

[1]– محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، مرجع سابق، ص ص 28-29.

[2]– محمد يوسف موسى: بين الدين و الفلسفة في راي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، مرجع سابق، ص ص 91-92.

قام على اساس التوفيق بين الحكمة و الشريعة و لا فرق بينهما " الحكمة صاحبة الشريعة و الاخت الرضيعة مع ما يقع بالجوهر و الغريزة" بعد الامعان في هذا القول يتبين أن سبب هذا الاختلاف ليس بسبب اختلاف القوى العقلية و قدرتها على فهم كل من الشريعة و الحكمة. و ليس بسبب اختلاف الحق، لكن الحق واحد و كل من الحكمة و الشريعة حق و الهدف واحد و هو الحق، و عليه فالحكمة و الشريعة يشتركان في عنصر العقل فلا نكاد نجد موضوعا دينيا إلا و استند إلى العقل، لكن هذا لم يجعل ابن رشد يخفي أو يقصي أهمية الوحي إذ يرى أن" كل ما يعجز عنه العقل أفاده الله تعالى الانسان من قبل الوحي".

– فكان هدف ابن رشد من وراء مصالحة بين العقل و النقل هو تحقيق التوفيق و الموائمة بين الحقيقة الدينية و الفلسفية هو تصحيح الاخطاء و الآراء الفاسدة التي قيلت حول علاقة العقل بالنقل ليبين أن ما جاء به الشرع من وحي له علاقة وطيدة بحقيقة الكون، بل هو نفسه ما يستخصله العقل من دراسته للكون دراسة علمية مباشرة[1]يقول ابن رشد: " و الصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور و أما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها و ذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعني لا على كنه الشريعة و لا على كنه الحكمة هو رأي اما مبتدع في الشريعة لا من اصلها و إما راي خطأ في الحكمة و لهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة فإن أصولها إذا تؤملت وجدت اشد مطابقة للحكمة"[2]. بعد الامعان في هذا القول تبين أن ابن رشد سلك مسلكين الأول انطلاقه من الدين وصولا إلى النتائج التي وصل إليها العقل نحو دراسة الكون و مدى تطابقها مع ذلك، أما المسلك الثاني

[1]– معاريف أحمد: قراءة في طبيعة العلاقة بين الفلسفة و الدين من وجهة نظر رشدية مجلة القرطاس، العدد التاسع، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، جويلية 2018، ص ص 43-44

[2]– ابن رشد أبو الوليد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، المصدر السابق، ص ص 184-185.

فهو مخالف للمسلك الاول سلك من النتائج التي تمكن منها العقل وحققها و هذا ما جعل ابن رشد يؤسس مشروعه التوفيقي بين الدين و الفسلفة لرفع الحملات ضد الفلسفة هذه الحملات تعد بداية النكسة التي انطفأت شمعة الحضارة الاسلامية لكن هذه الاخيرة زالت بعدما توجه الخطاب الديني نحو الجمهور، فأصاب ابن رشد حين تنبأ بمصير أحفاده لتصحيح الأخطاء التي وردت حول علاقة الشريعة بالفلسفة التي انتهت باقصاء العقل من الحياة العملية فاليوم لا يمكن التخلص من هذه الضلامية على الساحة الفقهية و الفكرية في العالم الاسلامي و لايمكن الخروج من بوتقة التخلف و الانحطاط إلا بالتسلح بالرشدية فهي مفتاح التحرر.[1]

المبحث الثاني: أسس و آليات التأويل عند ابن رشد

1. دلالة الظاهر و الباطن

ذهب ابن رشد إلى تقسيم الشرع إلى ظاهر و باطن نظرا لوجود آليات لابد من صرفها عن ظاهرها و تأويلها بحثا عن المعنى الحقيقي الذي يختفي وراء الظاهر، كما اعتبر ابن رشد انقسام الشرع إلى ظاهر و باطن نظرا لاختلاف الناس في الفطرة و المدارك العقلية و بالتالي نجد تفاوت في فهم النص الديني مع اختلاف وسائلهم في التصديق، بناءا على ذلك قسم فيلسوف قرطبة الناس إلى ثلاث طوائف:

- **الخطابيون:** و هم الكثرة الغالبية سهلة الاقتناع التي تصدق بالأدلة الخطابية.

- أهل الجدل أي المتكلمون الذين ارتفعوا عن العامة لم يرتقوا إلى مرتبة البرهان.

- **البرهانيون:** بطبائعهم المواتية و بالحكمة التي راضوا عقولهم عليها و أخذوا أنفسهم بها، فبالفطرة خلق الله التفاوت بين الناس و من الضروري أن يلقى في الدين الطريق الذي يناسبه،

---

[1]– أحمد معاريف، قراءة في طبيعة العلاقة بين الفلسفة و الدين من وجهة نظر رشدية، المرجع السابق، ص 44.

فالجمهور و غيره من الجدليين يؤمنون بظواهر الآيات بما أنهم غير قادرين على النظر و التاويل العقلي البرهاني، أما الراسخون في العلم و اهل البرهان القادرين على تأويل النصوص وفك شفرات الرموز لتقريبها إلى العقول مع المحافظة على كل طائفة و عدم اختلاط أحدهما بالآخر لذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس إلى منازلهم و نخاطبهم على قدر عقولهم"[1]

– و بناءا على ذلك فإن ابن رشد يرى عند حدوث تعارض بين ظاهر النص و البرهان العقلي فإن هذا الظاهر يقبل التأويل وفق قانون اللغة و منطق العقل فلا يمكن لأحد كان انكار ذلك، يقول ابن رشد: " و نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، و هذه القضية لا يشك فيها مسلم و لا يرتاب بها مؤمن و ما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول و المنقول و بالتالي من الضروري عدم الوقوف الفيلسوف عند ظاهر الآية بل وجب عليه تجاوز ذلك بحثا عن المعنى الباطني و ذلك بتأويل الظاهر، كما أشار ابن رشد أن الشرع لا يؤول كله كما لا يخرج كله عن ظاهره بالتأويل و هذا ما جعل ابن رشد يقول" أجمع المسلموين على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ المؤول منها من غير المؤول" هذا يؤدي القول بأن في الشرع آيات للتأويل فيها مجال، غير أن ابن رشد يشير إلى أن المسلمين اختلفوا حول اباحة التأويل أو عدم السماح له في مثل هذه الآيات.[2]

– فمن دوافع التأويل حسب ابن رشد احتواء القرآن الكريم على الظاهر و الباطن أو الآيات المحكمة و المتشابهة و يقصد بالآيات المحكمة و الظاهرة هي الآيات الجلية الواضحة لدى الجميع لا تحتاج إلى أعمال العقل و تمثل ذلك في معظم آيات القرآن الكريم، أما بالنسبة

---

[1]– محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، مصر، 2012، ص 30.

[2]– أحمد عبد المهيمن: اشكالية التاويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 357-358.

للآيات المتشابهة فهي التي تحتاج إلى أعمال العقل لتصحيح معناها" و ذلك لتعارض الآية المتشابهة مع آية أخرى أو مع العقل فتختفي دلالتها و تشتبه.

– مما يجدر الاشارة إليه أن هذا التشابه لا يعني الاختلاف بين الآيات القرآنية أو أن القرآن يعارض بعضه بعضا لأن التعارض في القرآن نفاه الله تعالى في قوله تعالى:" أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" باعتبار أن التشابه يعني تصديق آيات القرآن من ناحية المعنى و ان اختلفت الألفاظ، بمعنى أن القرآن تربط آياته وحدة داخلية و يفسر بعضه بعضا، و أن وردت آية تتناقض مع المعقولية، من الواجب أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي الذي ترمي إليه الآية الأولى يتوافق مع البرهان العقلي.[1]

– ضف إلى ذلك من شروط التكليف الاختيار، فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له و إذا كان في من صفوة المجتمع أو الراسخون في العلم فهو معذور لهذا قال عليه الصلاة و السلام" و إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، و إذا أخطأ فله أجر" فهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل و هذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطا الذي يقع العلماء حين ينظروا إلى الاشياء الصعبة التي كلفهم الشرع تأويلها، و الخطأ الذي يقع فيه غير هذا الصنف من العلماء فهو اثم خالص سواء تعلق ذلك بالأمور النظرية أو العملية، كما أن الحاكم الجاهل بالسنة إذ أخطأ في الحكم فهو غير معذور، كذلك الحاكم على الموجودات ان غابت شروط الحكم فهو آثم و كافر.

[1]– أحمد عبد المهيمن: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص 357.

– فإذا اشترط في الحاكم في الحلال و الحرام لابد أن تحضر أسباب الاجتهاد و هي: معرفة الأصول، معرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس فلابد أن يتوفر ذلك في الحاكم و أن يكون على دراية بالأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها.[1]

– ضف إلى ذلك اشار ابن رشد إلى الظاهر المتشابه الذي حدث فيه خلاف بين المسلمين وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد الظاهر إلى ثلاثة أقسام عند حديثه عن الاختلاف في التاويل و حكم المخطئ فيه:

* ظاهر من الشرع لا يتطرق إليه التاويل و هذا مخصص لمبادئ الشريعة التي تعرف بأنواع البراهين الثلاثة، و من تأول تلك المبادئ وقع خطأ لا يعذر فيه يقول ابن رشد" إذا اتفق أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث و كان على ظاهره لا يتطرق إليه التأويل، و هذا النحو الظاهر ان كان في الأصول، فالمتأول له كافر و هذا مثل الأقرار بالله و النبوات و باليوم الآخر.

* ظاهر من الشرع يجب على اهل البرهان تأويله و هذا خاص بآيات تعتمد في وقوع التصديق بها على التخيل و ضرب الأمثلة الحسية يقول ابن رشد " وها هنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله و حملهم اياه على ظاهره كفر و تأويل غير أهل البرهان له اخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة"، و بين ابن رشد أن هذا للصنف أية الاستواء.

* ظاهر من الشرع متردد بين هذين الصنفين يجوز لأهل البرهان تأويله و هذا خاص بآيات من الشرع يقع في تأويلها شك فظاهر بذلك موقفين بين مؤيد التأويل ورافض له، فتأويل العلماء يعد ذلك مسألة اجتهاد و المخطئ في تأويلها كالمخطئ في الاجتهاد و في هذا الصدد يقول ابن رشد" وها هنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، و يلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء و بذلك لعواصة هذا الصنف و اشتباهه و المخطئ في هذا معذور

[1]– ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال، ط3، المصدر السابق، ص ص 44–45.

أعني من العلماء"، فتبين من حديث ابن رشد أن الاختلاف في تأويل الظاهر و حكم المخطئ فيه هناك نصوص لا يجوز تأويلها، و هناك نصوص وجب تأويلها و هناك نصوص يجوز تأويلها[1]

كما أكد ابن رشد أن أهل البرهان من الطبيعي هم أهل التأويل اليقيني باعتبار أن الاويل اعمال العقل في فهم مراد ألفاظ الشرع، كما ضم ابن رشد المتكلمين إلى الجمهور، باعتبارهم ليسوا من أهل البرهان و هنا يبين ابن رشد الخطأ في تأويل الشرع على نوعين:

* خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس و هو تأويل مبادئ الشريعة أي تأويل ما يمتنع تأويله من ناحية النصوص المتعلقة بالنبوة و اليوم الآخر" يقول ابن رشد" الخطأ الذي ليس يعذر فيه لأحد من الناس، ان وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر و ان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة " و الجاحد لأصول الشرع بتأويله لها يعد كافرا.

– مما يجدر الاشارة إليه أن موقف ابن رشد تخطئة الغزالي اتهامه الفلاسفة بالكفر لقولهم يقدم العالم حشر الأجسام و نفي علم الله بالجزيئات لأنها منافية لمبادئ الشرعية تحتمل تعدد الفهم و الاختلاف و التأويل لأن الاختلاف لا يوجب التفكير يقول ابن رشد" إن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائيين فيما نسب إليهم و يسوق ابن رشد مثالا على ما ذهب اليه في دفاعه على موقفا لفلاسفة ضد اتهام الغزالي بالكفر، فاعتبر أن المعاد لا يحتمل التأويل و المتأول لأصل المعاد ووجوده جاحد كافر لأنه أصل من أصول الشريعة، أما صفة المعاد فهي تحتمل التأويل و الاختلاف لأنها ليست اصلا من أصول الشريعة، بل أخطأ العلماء في تأويل صفة المعاد هؤلاء يلتمس لهم العذر و لا يكفروا، يقول ابن رشد" و يشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذروا و المصيب مشكورا أو مأجورا و ذلك إذا اعترف بالوجود و تأول فيه نحوا من أنحاء التأويل أعني في ذلك صفة المعاد لا في وجوده"

[1]– أحمد عبد المهيمن: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 358–359.

- أما الخطأ الثالث يعذر فيه الراسخون في العلم أو البرهانيون و ذلك في تأويلهم آيات من الشرع مترددة بين كونها مما يمتنع تأويله أو مما يجب تأويله أي تلك الآيات التي يجوز تأويلها عند البعض و لا يجوز تأويلها عند البعض الآخر و ذلك لعواصة هذا الصنف من الآيات و اشتباهه.[1]

- اختلاف مفهوم الظاهر و الباطن عند ابن رشد:

- دعا ابن رشد إلى تأويل ظاهر النص الديني إذا كان ظاهر ذلك النص مخالف للبرهان العقلي و هذا ما جعل ابن رشد يعرف التأويل:" اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[2] أي أن التاويل عنده مشروط بعدم تجاوز عادة لسان العرب في التجوز أي أن التأويل عنده صناعة لغوية لم يخرج عن اطار اللسان العربي مع مراعاة المنطق البنائي العربي الذي يضبط علاقة اللفظ بالمعنى، و لقد كان هدفه حينما نادى بالتأويل البحث عن المعنى المقصود وراء التعبيرات المجازية و الأمثلة الحسية التي جاء بها ظاهر النص و الضابط لمسألة التأويل هناك أمرين:

* القواعد التي تحكم أساليب اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم و بذلك يكون التأويل صناعة لغوية تقوم بإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية المباشرة إلى الدلالة المجازية المقصودة.

* حدد ابن رشد هذه القواعد اللغوية و العقلية حتى لا ينفلت التأويل إلى أمور غريبة سواء عن منطق العقل أو قواعد اللغة فالأمر هنا لا يتعلق برد الظاهر إلى باطن غريب عن مدلول ذلك الظاهر، بل اعطاء الظاهر معناه من خلال السياق القرآني و بشكل يبرز فيه جانب المنطق و

---

[1]- أحمد عبد المهيمن: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد المرجع السابق، ص ص 359-360.

[2]- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال، ط3، المصدر السابق ص 32 .

المعقولية و من هنا اختلف مفهوم الظاهر و الباطن عند ابن رشد عند غيره ممن فرقوا بحدة بين العامة و الخاصة أي بين الظاهر و الباطن كالصوفية و الشيعة و الباطنية، حتى و ان ذهب ابن رشد إلى أن الباطن لا يتجلى إلا لأهل البرهان هذا لا يعد ميزة لهم أنهم يملكون الباطن لوحدهم أي أنهم القادرين إلى الجمع بين الأمثلة الحسية و التعبيرات المجازية و بين دلالتها العقلية، باعتبار أن الفلاسفة وحدهم القادرين على تجاوز ظاهر القرآن لفهم عمقه، أما حين يتعذر التأويل على الفلاسفة عليهم التسليم بظاهر النص لأن شأن العلماء فيما يتعلق بمبادئ الشريعة شأن الجمهور تماما أي التسليم دون إعمال العقل في النص الديني: لأن التأويل ان كان في المبادئ فهو كفر و ان كان فيما بعد المبادئ يعد بدعة"[1]

ضف إلى ذلك يعني أن الحقيقة عند ابن رشد ليست متعددة بل هي واحدة أي لا يقر بوجود حقيقتين احداهما للعامة و الأخرى للخاصة بل هناك حقيقة واحدة، لكن الاختلاف فقط من ناحية الادراك فإدراك العلماء يختلف عن ادراك العامة " و هو ان تمسك بحظر الكشف عن نتائج التأويل أو عن باطن النص الديني للعامة لأن ذلك من شأنه يؤدي إلى كوارث نفسية و اجتماعية جسيمة، ان ابن رشد يعرف جيدا أن هناك حقيقة واحدة دائما، و لكنها تتمثل في مستويات تعبير مختلفة لأنها تخاطب مستويات فهم مختلفة فمن الخطأ أن ننسب له القول بحقيقتين متناقضتين أو القول بفكرة الحقيقة المزدوجة التي كانت من صنع الرشدية اللاتينية "أي أن ابن رشد لم يفرق بين الحقيقة الدينية و الفلسفية بل جعل الحقيقة واحدة، و قوله بالحقيقة الواحدة يعني أن لها تعبيران أحدهما فلسفي و الآخر ديني و الحق الذي ينشده الدين تسعى إليه الفلسفة ليس شيئا غير الفضيلة التي تحقق السعادة و الفضيلة ينشدها الدين عن طريق دعوة الناس إلى السلوك الفاضل مباشرة فتتحقق سعادتهم و تسعى إليها الفلسفة عن طريق المعرفة

---

[1]- أحمد عبد المهيمن: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 361-362.

النظرية الدافعة إلى السلوك الفاضل و هو معرفة الله و الشريعة الاسلامية عند ابن رشد" هي التي نبهت على هذه السعادة و دعت إليها التي هي المعرفة بالله عز و جل".

و ما نخلص إليه أن تقسيم ابن رشد الخطاب الديني إلى ظاهر و باطن هذا لا يعني حتما وجود حقيقتين لأن ابن رشد كان على اقتناع بعدم وجود تناقض بين الحقيقية الدينية و الحقيقة الفلسفية و حاول الدفاع عن طرحه هذا بكل ما في وسعه دون الانقاص من قيمة احدى الحقيقتين و بالتالي أصبحت علاقة اتصال بين الحقيقتين ترفع كل تناقض.[1]

2- العامة و الخاصة لدى ابن رشد:

- اعتبر ابن رشد أن للشريعة ظاهر و باطن و بالتالي هناك عامة و خاصة و السبب في ورود الشرع الظاهر و الباطن هو اختلاف فطر الناس و تباين قرائحهم في التصديق و السبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما وردت الاشارة بقوله تعالى: " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه أيات محكمات" إلى قوله" و الراسخون في العلم: (آل عمران آية 07)[2]

- علاوة على ذلك تقسيم ابن رشد إلى الناس عامة و خاصة يعود بالدرجة الأولى إلى القدرات النفسية للناس فهي ليست ثابتة بل متغيرة، فمنهم من يملك عقلا عمليا و منهم من يتمتع بقدرات عقلية أكبر، و اعتبار التفكير النظري ضروري لحل مسائل دينية أو اجتماعية أو فكرية.

- من بين المفكرين المعاصرين أمثال عبد المجيد الصغير من يعتبر موقف ابن رشد من العامة و الخاصة موقفا تعسفيا، لأنه لا يوجد ما يبرره على مستوى الشريعة الاسلامية، فهو ينسب للجمهور أفكار و معتقدات خاصة بهم يرفض الخاصة من الناس اعتقادها بالرغم من الادعاء

---

[1]- أحمد عبد المهيمن: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 162-163.

[2]- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من اتصال، ط1، المصدر السابق، ص 98.

من الحكمة و الشريعة صنوان لا تعارض بينهما في حالة كان علم الجمهور و مطلب الشارع منهم هو الاعتقاد بظاهر الشرع دون تأويل كما يقول ابن رشد" فإن هذا الظاهر صريح بما لا يزيد عليه في القول بخلق الله للعالم أي بتقدمه على العالم و صريح بعلم الجزئيات، و صريح في القول بالبعث الجسدي، فكيف نستطيع اذن أن نستنتج ظاهر الشريعة و عن طريق التأويل ليس ما يعرض ذلك الظاهر فحسب ما يناقضه مناقضة مطلقة اذ لا يجوز في التأويل من ضاهر الكلام الى ضده والى ما يناقضه" و ما نلاحظه من موقف عبد المجيد الصغير أنه رافض لتقسيم ابن رشد الناس الى فئتين عامة و خاصة، العامة التي تهتم بظاهر الآيات القرآنية و خاصة تهتم بالباطن الناتج عن البرهان العقلي لأن ذلك يؤدي حتما إلى الاقرار بحقيقتين متباينتين إلى حد التناقض و هذا مرفوض لكن ابن رشد من وجهة نظره يعتقد أن الاختلاف الكامن بين العامة و الخاصة لا يعود إلى رغبة المؤول و إنما إلى الشرع ذاته لأنه وردت آيات قرآنية تتميز بالتعارض في ظاهرها مما يصبح ضرورة على الفيلسوف تجاوز ذلك التباين و الاختلاف بالتأويل وبلوغ مقاصد الشرع ولسيما المفكر عبد المجيد الصغير يعتقد أن العالم محدث بظاهر الآيات، و ابن رشد يرى أنه قديم بالاستدلال بظاهر الآيات لقوله تعالى" و كان عرشه على الماء" (هود: آية 7) :"ثم استوى إلى السماء و هي دخان " فصلت الآية 11.

و حسب ابن رشد أن الله تعالى معه الماء أو الدخان و بالتالي يرفض أن الله تعالى كان من العدم و منه فالآيات تختلف في معناها الظاهري في العديد من المسائل الدينية اذن يستلزم أن يتخذ المؤول المنهج العقلي أداة جوهرية لرفع ذلك الاختلاف و بلوغ مقاصد الشريعة.

– كما اتهم عبد المجيد الصغير ابن رشد في التقليد للفكر اليوناني في تقسيمه للناس عامة و خاصة ولاسيما رأي أفلاطون في وجوب اقتصار الفلسفة على الطبقة الأرستوقراطية عازفة عن

كل نشاط عملي إلى التأول الخاص و الدائم"[1] فالأمور الغيبية لا يمكن للعامة ادراكها عن طريق التجسيم و التخيل المادي فلابد عدم التصريح بذلك لهم لأهل الجدل فضلا عن الجمهور و متى صرح بشيء من هذه التاويلات إلى من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح والمصرح له إلى الكفر و السبب في ذلك أن التأويل يتضمن شيئا من ابطال الظاهر و اثبات المؤول فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر و لم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان من أصول الشريعة و لهذا الجنس من الضروري التصريح في الظاهر باعتباره ظاهر بنفسه للجميع و كون معرفة تأويله غير ممكن فيه أنه متشابه لا يعلمه إلا الله و بمثل هذا يأتي الجواب أيضا في السؤال في الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها كقوله تعالى " و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[2]. أي أن ابن رشد يحذر من السماح لعرض التأويلات عن العامة أو أهل الجدل لأنها تؤدي إلى الكفر لا محالة، كما حذر ابن رشد الخاصة من الناس عرض التأويلات البرهانية للعامة لأنها تؤدي إلى الكفر لا غير و هي بذلك صد دعوة الشريعة، " كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فإنا قد شاهدنا منهم أقواما ظنو أنهم قد تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوده أعني لا تقبل تأويلا و أن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور و هلاكهم في الدنيا و الآخرة"[3] فحسب ابن رشد العامة من الناس قد يقعوا في التشكيك في معتقداتهم و ما السبيل لهذا الاشكال إلا بالعودة إلى الشريعة لأنها القادرة على حفظ صحة الناس جميعا و ازالة الأمراض عنهم بأن وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الاشياء التي تحفظ صحتهم و تزيل أمراضهم و تجنب أضدادها

[1]- فاطمي فتيحة: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد، المرجع السابق، ص ص 90-91.

[2]- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من اتصال، ط1، المصدر السابق، ص 119.

[3]- المصدر نفسه، ص 120.

باعتبار أن الطبيب هو العالم بالأشياء الحافظة للصحة و المزيلة للمرض بالطرق البرهانية فتصدى للناس و قال لهم" إن لها تأويلات فلم يفهموها و لا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الأشياء النافعة في حفظ الصحة و ازالة المرض أو يقدر هذا المصرح لهم بإبطال ما كانوا يعتقدون فيها أن يستعملها معهم أعني حفظ الصحة، بل ما يقدر هو على استعمالها معهم و لا هم يستعملوها فيشملهم الهلاك" يعني ذلك ان تم التصريح بتأويلات صحيحة باعتبار أنهم عاجزين عن فهم ذلك التأويل فضلا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة فمصيرهم أن لا يروا أشياء تحفظ الصحة و تزيل المرض و هذا حال الذي يصرح بالتأويل للجمهور و يصرح به لغير أهله فهو بذلك صاد عن الشرع و كافر.[1]

– علاوة على ذلك نجد ابن رشد يحدث عملية مشابهة بين الشارع الذي دوره حفظ الأنفس بالطبيب الذي دوره حفظ صحة بدن الانسان و ذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان، أيضا ننسب الشارع صحة الأنفس أعني" أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت و يستردها إذا ذهبت و الشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس و هذه الصحة هي المسماة بالتقوى" هذا يعني أن العوام حسب ابن رشد عاجزين عن التأويل العقلي نظرا لضعف قدراتهم النفسية و هذا يعد من سمة الخاصة أو الراسخون في العلم و بالتالي هم مكلفين بتطبيق الأوامر الإلاهية لرفع الشك و الوصول إلى مراتب التقوى لأنها سبيل إلى السعادة الآخروية وضد الشقاء الآخروي و قد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما فقال الله تعالى: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون" و قال تعالى" إن الصلاة تنهي عن الفحشاء و المنكر" و غيرها من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي و العمل الشرعي سبيل تحقيق السعادة الآخروية.[2] و هذا ما

---

[1]– ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من اتصال، ط1،المصدرالسابق، ص 120.

[2]– المصدر نفسه ، ص 121.

جعل ابن رشد يرفض رفضا تاما التصريح بالتأويلات الصحيحة أو الفاسدة في الكتب الجمهورية نظرا لخطورة هذه التأويلات على العامة من الناس و تكون سببا في ابعاد العامة عن السعادة الآخروية فالتأويل الصحيح هو بمثابة الأمانة التي حملها الانسان فحملها و أشفق منها جميع الموجودات أعني المذكورة في قوله تعالى" إنا عرضنا الأمانة على السماوات و الأرض و الجبال"[1]

– فالله تعالى دعى الخاصة حماية العامة من الوقوع في الضلال و حذرنا الله تعالى من الوقوع في البدع و الالحاد و الكفر و هذا ما حدث في بعض الفرق الكلامية الاسلامية فكفر بعضهم البعض و بدع بعضهم البعض و خاصة الفاسدة منها نجد المعتزلة أولت آيات كثيرة و أحادث كثيرة و صرحوا بتأويلهم للجمهور كذلك الأشعرية فهم مختلفين من حيث طريقة البرهنة و من ثم النتائج فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن و تباغض و حروب و مزقوا الشرع و فرقوا الناس كل التفريق".

– لأن طريقتهم في التأويل لا تتناسب وفهم الجمهور ولا الخاصة لأنها غير مقننة بآليات التأويل الصحيح" و أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، و أما مع الخواص فلكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان و ذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرق شرائط البرهان". فالمتفحص لأدلة الاشاعرة يجد معارفها سوفسطائية ذلك لأنها تجحد الكثير من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، تأثير الاشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات و الصور الجوهرية و الوسائط و لقد بلغ تعدي انظارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية" كفرت من ليس يعرف وجود البارئ سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفتهم في كتبهم و هم الكافرون و الضالون بالحقيقة.[2] و لهذا اختلف المتكلمين في

[1]– ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من اتصال، ط1،المصدرالسابق، ص 120.

[2]– المصدر نفسه ، ص 122.

أغلب تأويلاتهم و لاسيما ما تعلق بالذات الالاهية فكان اختلافهم هل تدرك بالنظر أم بالايمان؟ من المعروف أن المعتزلة تقول بالنظر و الأشاعرة تقول بالايمان" أنهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس و ظنوا أن ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد الشرع وضلوا و أضلوا"

– علاوة على ذلك بين ابن رشد أن الطرق القرآنية هي أفضل الطرق لتعليم الجمهور فهي واردة في الكتاب العزيز" فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس و الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس و الخاصة، و إذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه، فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منها للجميع و ذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمتها و أبطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية"[1]

– كما أوضح ابن رشد الطريقة المثلى للحفاظ على عقيدة العامة من الكفر و البدع لابد بالتسليم بظاهر الآية دون اللجوء إلى أعمال العقل في النص القرآني من أجل الفوز بالسعادة الآخروية و ذلك ظاهر جدا من حال الصدر الأول و حال من أتى بعدهم فإن الصدر الأول و إنما صار إلى الفضيلة الكاملة و التقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، و من كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به و أما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم و كثر اختلافهم و اتفعت محبتهم و تفرقوا فرقا"

ضف إلى ذلك بين ابن رشد إلى ضرورة عدم اللجوء إلى التأويل إلا إذا عجز الخاصة الأخذ بظواهر الآيات، و إذا حدث التأويل لابد من عدم الاطلاع العامي عليه لرفع الاختلاف و يؤكد ذلك ابن رشد في قوله" إن الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس إذا تؤملت يشبه أن يبلغ

---

[1]– ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من اتصال، ط1،المصدرالسابق، ص 123.

من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره إلا من كان من أهل البرهان و هذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل" و المقصود بذلك أن الشرع لابد أن يؤخذ بظاهره و لا يحال على زاهره إلا بادلة من الشريعة. " فالأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز احداهما أنه لا يوجد أتم اقناعا و تصديقا للجميع منها و الثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان، و الثالثة أنها تضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق و هذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة و لا يتضمن التنبيه على الحق و لا هو حق و لذلك كثرت البدع"[1]

فما نخلص إليه أن تقسيم ابن رشد إلى عامة الغير القادرين على الخوض في المسائل النظرية نظرا لقصر حدود معرفتهم أما الخاصة فهم الراسخون في العلم القادرين على التفلسف و صناعة الحكمة "فالعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة و تجنب الأفعال التي تفيد الشقاء و المعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي"[2]

– ضف إلى ذلك دعوة ابن رشد إلى ابطال علم الكلام لانه ضار و زائد باعتبار أن العامة لا يحتاجون إلى الدين إلا إلى ما هو ضروري لعبادتهم و معاملاتهم، و لا هو من علم الخاصة أي الفلسفة لأن خاصة العلماء عند ابن رشد هم الفلاسفة لا غير، الا ان الغزالي لا يبطل علم الكلام مادام قد اشتغل به و ألف فيه، فماذا نقول عن الغزالي هل يلعب على حبال عدة كما زعم ابن رشد فهو متصوف مع المتصوفة، متكلم مع المتكلمين، فقيه مع الفقهاء و فيلسوف أيضا و لو كان ذلك يخفيه، فيقول المتكلم ان موضوع علمه هو الله وتوحيده، فليس هناك إذا موضوع أسمى منه في نظره مادام النظام المعرفي التقليدي يجعل الألوهية قمته، و ما دام العلم

[1]– ابن رشد أبو الوليد،: فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من اتصال، ط1، المصدر السابق، ص 124.

[2]– المصدر نفسه ، ص 115.

الديني يكتسي في هذا النظام طابع الشمولية فالعلم الأسمى هو العلم الذي يختص بأسس هذا النظام أي أصول الدين، أي علم الكلام هذا ما يدعيه المتكلم لكن الاشكال أنه بين موقفين علمه أصول الدين لابد أن يعمم على جميع الناس نظرا لشمولية الدين، إلا أن دقائق علمه لا تسمح له الخوض في مثل هذه المسائل إلا لخاصة الناس أي العلماء و من ثمة فالحكم الذي أصدره ابن رشد في حق المتكلمين فهم حسبه ليسوا من الخاصة و لا هم من العامة " فمادام علمه دينيا فإن امتداده الطبيعي هو نحو هؤلاء نظرا لعمومية الدين كما أسلفنا إلا أن العامة ليسوا مهيئين، و لا يعنيهم أن يتابعوه في تدقيقات و تعقيدات قضاياه الكلامية و لهذا نفهم حذر بعض المتكلمين من العامة" فنجد الجاحظ مثلا كان متكلما معتزلا أدرك ضرورة تحالف أهل مذهبه الكلامي مع الحكام لضبط العوام فيقول بشأنهم " انه ليس في الأرض عمل أكد لأهله من سياسة العوام" و يقول الغزالي " إن كل كبيرة يرتكبها العامي فهي أسلم له من أن يتكلم في العلم"[1]، لقد حدث أن تجاوز علم الكلام اطار النخبة فيصبح مذهب ما بين عامة الناس وقد حدث ذلك بوسيلتين: إما بواسطة فقهاء متكلمين أشاعوا مذهبهم الكلامي لكن بفضل حيثيتهم كفقهاء أولا و هذا مثل ما حصل للمذهب الأشعري، و إما أن تظهر سلطة لمذهب من المذاهب الكلام تفرضه و تنشره كما حدث في المغرب حيث ألزمت الدولة الموحدية تعميم مذهب علم الكلام الاشعري، و كان للفقهاء السلطة العلمية العليا في الدولة التي سبقتها أي المرابطية، فقد قامت دعوة ابن تومرت على نسف هذه السلطة بدعوى أنها قائمة على فروع الفقه و ليس قائمة على أصول الدين فكانت دعوته الاهتمام بها و إلزامية الكلان الأشعري و تعميمه على الناس.[2]

– بما أن قضايا الكلام تتقاطع مع قضايا الفلسفة نجد ما يطلق عليه " علم الكلام الفلسفي" خاصة لدى المتكلمين المتأخرين رفض ابن رشد لعلم الكلام لحجتين:

---

[1]– علي أومليل: السلطة الثقافية و السلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 20.
[2]–المرجع نفسه ، ص 21.

* أولا: أن أصحابه يتصدون لقضايا من اختصاص الفلاسفة في حين أنهم ليسوا مهيئين للخوض فيها لا علما و لا منهجا.

* ثانيا: باعتبارهم أصحاب علم ديني فإنهم يتبعون العامة و بالتالي يجعلونهم يخوضون في قضايا شائكة لا يستطيعون فهمها و بالتالي تحدث البلبلة و الفوضى و الانقسام في العقيدة في حين أن العامة يكفيهم من الدين الضروريات كالعبادات و المعاملات.

- فنجد متكلما يتصدى الفلاسفة ليدافع عن أفضلية علم الكلام فهو " أبو الحجاج يوسف المكلاتي" الذي يسرد كتابه الجدالي في منافسته للفلاسفة في مواضيعهم، فإذا كان الموضوع الأسمى للفلسفة منذ أرسطو هو الموجود بما هو موجود فإن المكلاتي يجعل المتكلم ينظر في أعم الأشياء و هو الموجود و أن المتكلمين هم فرقة أهل الحق.[1]

[1]- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من اتصال، ط1،- المرجع السابق ،21.

نتائج الفصل الثاني:

- يعد ابن رشد من أشهر الفلاسفة والمفكرين المسلمين الذين تناولوا قضايا حول الدين والفلسفة وما يخص مسائل الوجود، فالتاويل استخدمه ابن رشد لظاهر النصوص الدينية ومنحها نظرة عقلانية منطقية.
- اتخذ ابن رشد منحى نقدي بمنهجه حيث تناول الأدلة البرهانية ورأى انها شرط لابد من الالتزام به ومشروع واجب على أهل البرهان.
- يؤمن ابن رشد بثنائية النص الديني أي أن للنص معنى ظاهر معنى باطن لذا يجب البحوث عن المعنى الذي يؤدي اليه النظر البرهاني وفي حال ظهور اختلاف بين ظاهر النص وباطنه يجب رفع هذا التناقض عن طريق التاويل.
- هدف ابن رشد من العملية التأويلية هو التوفيق بين الحكمة والشريعة وان الفلسفة والدين كلاهما على حق والحق لا يضاد بالحق، فنجده يقسم الناس الى ثلاثة طوائف الخطابيون ليسوا أهل البرهان، الجدليون أهل للتاويل الجدلي، البرهانييون اهل صناعة الحكمة، وعليه لا يجب التصريح بالتاويل اليقيني للخطابيون وأهل الجدل لأنه يفضي بهم الى الكفر.
- دعوة ابن رشد الى تطبيق مبدأ التخصص في دائرة التأويل فهي دعوة للاجتهاد العقلي لرفع الفهم الجامد للخطاب الديني، وبالتالي دعوته بضرورة استخدام القياس العقلي ولا سيما النظر التأمل في الموجودات بقياس منطقي ومنه ابن رشد رفع من قيمة العقل في فهم النص القرآني عن طريقة التاويل وهذا ما جعله يضع قانونا يضبط العملية التاويلية لرفع البلبلة والتشويش لدى الفرق الكلامية.

الفصل الثالث

حضور الفلسفة الرشدية في الفكر الغربي والعربي

الفصل الثالث : حضور الفلسفة الرشدية في الفكر الغربي والعربي

المبحث الأول : أثر ابن رشد في الفكر الغربي

- توما الاكويني
- سيجر ديبرابانت
- أرنست رينان

المبحث الثاني : أثر ابن رشد في الفكر العربي

- فرح أنطون
- زكي نجيب محمود
- محمد عابد الجابري

تمهيد

– لقد حظي فيلسوف قرطبة حامل لواء العقلانية باهتمام كبير سواء في الشرق أو الغرب، كما نلمس حضوره في الفلسفة العصور الوسطى المسيحية و اليهودية على يد المستشرقين و على راسهم أرنست رينان هذا الأخير قدم دراسات عديدة للفلسفة الرشدية، و لاسيما دراسة ما ندوينه عن سيجر دي برابانت زعيم الرشدية الآتينية، ضف إلى ذلك الدراسات العربية الحديثة و المعاصرة لم تنقطع من دراسة هذه الشخصية المهمة و مؤخرا صدر كتاب ابن رشد في مرايا الفسلفة العربية الحديثة و اثبت هذه الدراسات أن ابن رشد ظل مؤثرا بصورة عميقة في الفلسفة الغربية و العربية سواء كان هذا الأثر بالايجاب عن طريق اتخاذ الأفكار الرشدية صورا جديدة لدى بعض الفلاسفة، أو بمحاولة تجاوز الأفكار الرشدية دون التصريح بمصدرها الرشدي.

المبحث الأول: أثر ابن رشد في الفكر الغربي

- **توما الاكويني: (1225 – 1274)**

– يعد القديس توما الاكويني أول من نجح في التوفيق بين العقيدة و الميتافيزيقا الأرسطية، سبقه ابن رشد في هذا كما سبق أن راينا الاكويني أخذ عنه الكثير في هذا المجال.

– يتحدد موقف الاكويني في مشكلة أصل العالم من حيث قدمه و حدوثه فالقديس توما لا ينكر عقليا أو فلسفيا احتمال قدم العالم و ان كان يؤمن بحدوثه لأن الوحي أنبأنا بذلك و هذا هو موقف ابن رشد تماما في كتبه التوفيقية فالاختلاف الجوهري بين ابن رشد و قديس المسيحية هو أن ابن رشد بدفاعه عن أدلة الفلاسفة على قدم العالم قدم دليلا على اسهامه بهذه النظرية.
– ضف إلى ذلك فكرة العلم الإلاهي هو مصدر الوجود فكرة رشدية خالصة و يعود الفضل للدكتور قاسم في كتابه " نظرية المعرفة" الفضل في ابراز اقتباس القديس توما لهذه الفكرة بكل تفاصيلها عن ابن رشد.
– مما تقدم يتبين أن نظرية العالم عند توما تطابق النظرية الرشدية إلا فيما يتعلق بمفهوم قدم العالم زمانا، فنجد ابن رشد يفرق بين القدم الزماني الذي يفترض علة و الذي لا يتعارض مع مفهوم الخلق و بين القدم الذاتي الذي لا يحتاج لعلة و هو الله وحده، أما القديس توما ذهب إلى اعتبار مفهوم العلة لا يكون في القدم الزماني فالعالم حادث اذن لأن العقيدة تؤكد ذلك حتى و ان كنا عاجزين البرهنة على ذلك كما لا نستطيع البرهنة على استحالة قدم العالم فالزمان خلق عند كلا من الفيلسوفين مع العالم، فذهب ابن رشد إلى اعتبار أن المادة قديمة فهو بذلك احتفظ بالمفهوم ببراعة بينهما و بين الفلسفة الأرسطية، أما القديس توما فالمادة عنده مخلوقة و يقول ابن رشد بالخلق، فيعترف توما أخذه هذه الفكرة عن ابن رشد الذي تأول الآية الشهيرة المذكورة في سفر التكوين " في البدء خلق الله السماوات و الأرض" [1] فهذه الآية تتضمن معنى موجود في القرآن و نفس فعل الخلق تفعل من أفعال الله قديم عند ابن رشد، و هو كذلك عند توما و

[1]– الخضيري محمد زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1983، ص 270.

عند ابن رشد أيضا الله يخلق المخلوقات على نمط المثال أو الأفكار التي تكون علمه و بهذا يكون فيلسوفنا قد فرق بدقة بين العلم الالهي الخلاق و العلم الانساني الذي يترتب على ادراك هذه المخلوقات، فالله عنده عقل تماما مثل ما هو عند أرسطو و ان أضاف إليه مفهوم قدرة الخلق فوفق بذلك بين الأرسطية و العقيدة، و بذلك أخذ توما هذه الفكرة عن ابن رشد من خلال اطلاعه عليه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أي عن طريق فيلسوف آخر، فالخلق مستمر عند ابن رشد و كذلك عند القديس توما، ضف إلى ذلك يعد ابن رشد أول من أنكر الخلق بواسطة الفيض من بين فلاسفة الاسلام كذلك القديس توما أول من أنكر الخلق بالفيض من بين مفكري المسيحية متأثر في هذا بلا شك بابن رشد:

– مما تقدم يتضح أن الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين هو اقرار ابن رشد بقدم العالم أو المادة بينما القديس توما أنكر ذلك، و استطاع ابن رشد أن يوفق بين العقيدة و الفلسفة الأرسطية قائلا أن العالم حادث ثم المقدم و أن المادة قديمة و ان كانت مخلوقة .

– و يمكن القول أن توما بقدرته التوفيقية كانت أقل جرأة من التي أظهرها ابن رشد و ذلك يعود إلى الاختلاف في نقطة الانطلاق، فتوما لاهوتي يعتمد على الدين يريد أن يتفلسف في مفاهيمه و الباسها لباسا فلسفيا أرسطي، أما ابن رشد يبدأ من الفلسفة ليسعى التوفيق بينه و بين ما ورد في الاسلام معتقدا أن أرسطو لم ينطق إلا بالحقيقة العقلية التي جاء بها القرآن في شكل رمزي للجميع، و بالتأكيد أنه لا يمكن انكار العقيدة الإسلامية التي تسمح بالتأويل العقلي أو المجازي الى أبعد الحدود بينما تكاد العقيدة المسيحية ترفضه تماما.[1]

- **سيجر دي برابانت (1235-1282)**

– يرى سيجر أن العقل الانساني قد توصل بالعمل المتواصل إلى الحقيقة العقلية أي العلم هذا الأخير ليس من صنع فرد واحد بل هو نتاج عمل مجموعة من المفكرين و هذا ما نجده عند

[1]– الخضيري محمد زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى المرجع السابق، ص 271.

ابن رشد يقول في فصل المقال" و هذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل و العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع و هي الحكمة"

– من المعلوم أن سيجر صاحب النظرية القائلة بالحقيقتين و مضمون هذه النظرية أنه في حال تعارض الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية فإنه يمكن يمكننا القول أن كليهما حق، فابن رشد لم يقل بها فكان مناقض لذلك و أقر بالحقيقة الواحدة و بالتالي فالسؤال المطروح هل قال بها سيجر زعيم الرشدية اللاتينية؟

– نجد هناك موقفين أحدهما يزعم أنه قال بها أي القول بحقيقة دينية و أخرى فلسفية إذا كان هناك تعارض بين الحقيقتين، أما الموقف الثاني يزعم أن سيجر قال بحقيقة واحدة أن في حال تعارض الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية فلابد أن تكون احداهما صحيحة و الأخرى خاطئة، فظهر بذلك فريقين:

– فريق يرى أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هي الحقيقة الفلسفية، يتزعم هذا الفريق مؤرخ الفسلفة اميل بريبه، أما الفريق الثاني يزعم أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هي الحقيقة الدينية بزعامة " جيلسون"

– ضف الى ذلك يرى ايميل بريبه أن كل الرشديين و خاصة سيجر هذا الأخير يزعم بالحقيقة الواحدة هي الحقيقة العقلية، أنكر اللاهوتيون فلسفة أرسطو لصالح اللاهوت بينما أنكر الرشديون اللاهوت لصالح الفلسفة يقول سيجر في هذا الصدد "إما أن يكون مؤمن و إما أن يفعل ذلك خوفا من الوقوع تحت طائلة تحريم ديني" و بالتالي سيجر مؤمن بحقيقة واحدة و هي حقيقة العقل و نلاحظ هنا أن سيجر مولع بالأرسطية و يعدها المصدر الأول للحقيقة.[1]

بعد الامعان في النصوص يتضح أن سيجر فيلسوف عقلاني أرسطي رشدي يؤمن بالحقيقة العقلية الواحدة، إلا أن سيجر يختلف مع ابن رشد في اشكالية التوفيق بين الفلسفة و الدين، باعتبار أن سيجر لم يلجأ للتوفيق بين الفسلفة و الدين لأنهما تعبيران مختلفان عن حقيقة واحدة

[1]– الخضيري محمد زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، المرجع السابق، ص ص 170–172.

لأنه يؤمن أن التعارض الموجود بينهما إذا وجد هو تعارض حقيقي و الحقيقة الوحيدة هي الفلسفة.

- اضافة الى ذلك نبين نقاط الاتفاق بين كل من " سيجر" و أرسطو تتضح من خلال ايمانهما المطلق بأرسطو فإستطاع ابن رشد أن يخلص التفكير الأرسطي من مخلفات علماء الكلام و فرض فكره من خلال التوفيق بين الدين و الفلسفة عن طريق ممارسة فعل التأويل، فصاغ ابن رشد قانونه التأويلي وحدد ضوابطه و آلياته في فصل المقال مهتديا بمبادئ الشرع، أما بالنسبة للمسيحية فالتأويل غير مسموح به، باعتبار أن المعنى الحرفي يحتوي كل المعاني.

- أما الموقف الثاني الذي يتزعمه جيلسون يرى أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هي الحقيقة الدينية و في رأي هذا الفريق أن سيجر يقر بنمطين من النتائج أحدهما يمثل الوحي و هو الحق، بينما يمثل الثاني نتائج الفلسفة و لقد صور جيلسون موقف ابن رشد مقارنة مع موقف سيجر يقول جيلسون " إن ابن رشد لم يتردد في اتخاذ موقف أكثر صراحة بكثير من موقف سيجر كان يقول ان الحقيقة الخالصة و البسيطة هي التي أصل إليها بالفلسفة و بالعقل و مما لاشك فيه أن الدين يملك هو أيضا درجة من درجات الحق و لكنها أقل مرتبة بوضوح و تابعة لحقيقة الحق، فإذا ما وجد تعارض بين الفلسفة و الدين فإن النص هو الذي يجب أن يؤول بحيث نستخلص منه المعنى الذي توصلنا إليه بالعقل، أما سيجر فقد اكتفى بنتائج الفلسفة و أكد على تفوق حقيقة الوحي"[1]

- يعتقد جيلسون أن سيجر قام بتغيير مجرى مشكلة التوفيق بطريقة عجيبة حينما قال أن الفلسفة ليست هي البحث عن الحقيقة بل هي مجرد عرض لما توصل اليه الفلاسفة من أفكار، و يعلل جيلسون موقف سيجر هذا بالحذر إذا كان رجل دين و أستاذ بجامعة باريس في بيئة و

[1]- الخضيري محمد زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى المرجع السابق، ص ص 172-173.

في زمن يسيطر عليهما الدين، و لذا لم يكن في استطاعة جعل العقل يفوق الدين يقينا و ربما كان سيجر في آن واحد، فيما يذهب جيلسون مفكرا يؤمن بالعقيدة المسيحية و فيلسوفا عقلانا يؤمن بقدرة العقل.[1]

نجده سيجر يسير على خطى الفكر الأرسطي الرشدي و هو يتفق مع ابن رشد في أن فلسفة أرسطو هي التعبير الكامل و النهائي عن العلم و العقل، و هو يتفق مع ابن رشد في ضرورة الفصل التام بين الفلسفة و الدين أي المطالبة بحرية الفكر، لكن بينما ظل ابن رشد فيلسوفا خالصا في شروحه لا يحاول التوفيق بين الفلسفة و الدين إلا في كتبه الخاصة التي وضعها خصيصا من أجل معالجة هذا التوفيق.[2]

*** أرنست رينان " 1823 – 1892"**

– يرى أرنست رينان[*] Joseph Renan Exmest أن فلسفة العرب في القرون الوسطى أعلى شأن من الفلسفة الغربية في نفس الحقبة، نجد رينان يحتفي بابن رشد و يعده الممثل الأخير للفلسفة العربية، لأنه يربط وفاته بنهاية المشروع العقلي العلمي للعرب و المسلمين، كما اهتم رينان بانتقال فكر ابن رشد الذي كان له صدى محوري في الفكر الأوروبي متتبعا ترجمان أعماله من العربية إلى اللاتينية و العبرية، كما رصد رينان الطريقة التي دخلت بها المتون العربية إلى الفلسفة المدرسية في أوروبا، و الترجمة الأولى لابن رشد، و تتبع هذه الأفكار التي تحولت إلى مدرسة أطلق عليها الرشدية.[3] لكي يبين رينان أثر ابن رشد في أوروبا يقول في

---

[1]– الخضيري محمد زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى المرجع السابق، ص ص 172-173.

[2]– المرجع نفسه، ص 182.

[3]– مجدي عبد الحافظ صالح: أرنست ريتان، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، ط1، 2020، ص ص 64-65.

* ولد جوزيف أرنست رينان في 28 فبراير 1823 في تريجية مؤرخ و كاتب فرنسي اشتهر بترجمته ليسرع التي دعا فيها إلى نقد المصارد الدينية نقدا تاريخيا علميا مما أدى إلى قيام الكنيسة الكاثوليكية بمعارضته.

هذا الصدد" ذاع صيت ابن رشد بين اللاتينيين لأمرين، لكونه طبيبا و كونه شارحا لأرسطو، بيد أن فكره شارحا أعظم من فكره طبيبا بمراحل، فهما يكن من شهرة نالتها الكليات لم تبلغ ما ناله قانون ابن سينا من اعتبار بالغ و لابن رشد من الشروح الكثيرة على جالينوس مالم يترجم إلى العبرية و لا إلى اللاتينية و مع ذلك فإن ابن رشد يعد في الطب تلميذ لأرسطو كما يعد في الفلسفة و قد ألف كتابا مثل أستاذ للتوفيق بين أرسطو و جالينوس فإذا ما استحال جمع ما بينهما نبذ جاليسون و هو يقول بمذهب الفيلسوف الذي يعد القلب عضوا أصليا و مصدر الجميع وظائف الحياة الحيوانية و مع ذلك فإن مذهبه الطبي لا ينطوي على أي ابداع كان، كذلك لم يبدي- ابن رشد أية صفة فارقة مثل عالم فلكي و مثل فقيه و إنما انهى بشرحه الأكبر إلى تكوين قطب ثبت في الفلسفة فالطبيعة تفسر بأرسطو و ارسطو يفسر بابن رشد"[1]

- كما يرى رينان أن ابن رشد لم يقرأ مؤلفات أرسطو إلا في الترجمات القديمة التي كانت من قبل السريانية حنين ابن اسحاق، و اسحاق بن حنين و يحي بن عدي.....الخ و إنما كان يعرف أن ينتفع بجميع ما عنده من وسائل الشرح، كما يقابل بين مختلف الترجمات العربية، و يجادل معنى الدروس و يقوم بملاحظات انتقادية تفترض بها معرفة اللغة اليونانية.[2]

- و ما يبين أثر ابن رشد على رينان هذا الأخير أبدى تأثره بابن رشد من خلال تناول فكره بالبحث و الدراسة فيؤكد رينان أن لابن رشد ثلاثة شروح لأرسطو الشرح الأكبر و الشرح الأوسط و التلخيصات، فالشرح الأكبر كان من قبل ابن رشد و لم يستعمل الفلاسفة الذين ظهروا قبله من الشرح غير التلخيص، كما صنع ألبرت الأكبر ذلك أنه يتناول كل فقرة للفيلسوف بعد الأخرى و يوردها كاملة و يوضحها جزءا بعد جزء مميزا النص الأصلي بكلمة قال التي تعدل حاصرتين مزدوجتين و تدرج المناقشات النظرية على شكل استطرادات و يقسم كل كتاب

[1]- أرنست رينان: ابن رشد و الرشدية، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1985، ص 73.

[2]- المرجع نفسه، ص 66.

إلى مباحث و المباحث إلى فصول و الفصول إلى مطالب و الواضح أن يكون ابن رشد قد اقتبس من مفسري القرآن هذا المنهاج في العرض حيث يفرق بدقة بين ما هو خاص بالمؤلف و ما هو خاص بالشارح"[1]

– علاوة على ذلك يرى رينان أن أن ابن رشد فيلسوف موسوعي له العديد من الكتب و بالتالي هناك صعوبة كبيرة في احصائها، " فلا يمكن المطابقة بين القوائم التي نقلها الينا أصحاب السير من العرب ما بين أيدينا من مؤلفات ابن رشد و في الغالب أن يدل عين العنوان على رسائل مختلفة وأغلب من هذا أن يكون للرسالة الواحدة عناوين مختلفة"[2]

– أما من ناحية تقييم عمل ابن رشد بين كونه شارحا أو مبدعا يقول رينان" فلما بقي ابن رشد وحده تحت النظر مثل ممثل للفسلفة العربية كان له حظ آخر الآتين، فعد مبدعا لمذاهب لم يصنع غير عرضها أكمل مما صنع أسلافه، و لا يعني هذا أن الابداع يعوز مذهب ابن رشد عند النظر إليه بعينه، لأن ابن رشد لم يطمع إلى مجد آخر غير مجد الشارح، فإنه لا ينبغي أن نخدع بهذا التواضع الظاهر، و قد عرف العرب كما عرف السكلاسيون، أن يبدعوا فلسفة زاخرة بعناصر خاصة كثيرة الاختلاف"[3] فما يمكن ملاحظته أن جميع كتب ابن رشد ترجمت من العربية إلى اللاتينية و الشروح الى المنطقيات، أما المؤلفات الطبية لم تعرف إلا بعد مؤلفاته الفلسفية، أما بالنسبة لمعارضي ابن رشد في الغرب يضع رينان معارضة القديس توما فحسب رينان يعد توما أخطر خصم لقيه المذهب الرشدي و التلميذ الأول للشارح العظيم بدون منازع،

[1]– أرنست رينان: ابن رشد و الرشدية، المرجع السابق ، ص ص 73-74.

[2]– مجدي عبد الحافظ صالح: أرنست رينان، المرجع السابق ص 77.

[3]– المرجع نفسه ، ص ص 77-78.

مثلما كان ألبرت مدين لابن سينا في كل شيء، فإن القديس توما مدين لابن رشد في كل شيء تقريبا.[1]

– أما في مجال تعرض ابن رشد بعقله النقدي لمن ساء فهم نظرية العقل لدى أرسطو و لاسيما ألكسندر: نجد رينان ينقل عن ابن رشد" ما ذا تزعم يا أسكندر، أن أرسطو لم يرد أن يتكلم عن غير قابلية التلقي لا عن الشيء المتلقى فالحق أنني خجل بسببك من مثل هذا القول و من مثل هذا الشرح البالغ الغرابة، فإذا كانت القابلية في غير حال الفعل لم تستعد لتلقي شيء....و لذا فإن كان أرسطو لم يعرض العقل إلا مثل قابلية لتلقي الصور فإنه يكون قد جعل منه قابلية بلا موضوع هذا محال"[2].

المبحث الثاني: أثر ابن رشد في الفكر العربي

- **فرح أنطون (1874 – 1922)**

– نجد فرح أنطون يقحم ابن رشد في ساحة الفكر العربي، فهو يستخدم ابن رشد من أجل الدعوة للعلمانية التي اعتنقها أثناء اقامته في أمريكا و ذلك قبل مجيئه لمصر و قبل انشائه لمجلة الجامعة.

– ففي البداية تم نشر العديد من المقالات عام 1902 ترجمة للفلسفة الرشدية، كما أورد مقال موسوم "الاضطهاد في النصرانية و الاسلام"، فنجد محمد عبده جحد مقالاته عن ابن رشد لكن سرعان ما استفزه المقال الأخير محاولا بذلك الرد عليه، فازدادت ردود الرجلين، فتخلى أنطون عن حرصه و اتجه نحو الكشف عن حقيقة نواياه أي الدعوة للفصل بين السلطة السياسية و السلطة الدينية.

---

[1]– مجدي عبد الحافظ صالح: أرنست رينان، المرجع السابق ، ص ص 86–87.

[2]– أرنست رينان: ابن رشد و الرشدية، المرجع السابق، ص 147.

- اضافة إلى ذلك نجد مقالات أنطوان هي تلخيص لمؤلفات ابن رشد و لاسيما كتاب رينان " ابن رشد و الرشدية و كتاب آخر مونك" أمشاج من في الفلسفة العربية و اليهودية"، مع استخدام نصوص من " فصل مقال" و تهافت التهافت"، أما بالنسبة لردوده على محمد عبده فقد تنازلت عن الادعاء العلمي و أقرت بالأهداف السياسية العلمانية، و تساهله في بقية الأديان باعتبار: أن نصوصه ما هي إلا طريق للألفة الحقيقية في الشرق و دائرة الايخاء الممكنة: ، فلا يمكن أن يتحقق هذا التسامح إلا بفصل العقل عن العقيدة الذي نظره ابن رشد.[1]

علاوة على ذلك كان أنطوان يرى أن رشد جمع بين الفصل بين العقل و العقيدة محاولا التوفيق بينهما و هذا جعله يتهم بالأزدواجية لأنه يكتب أحيانا " كرجل دين خاضع لتقاليد آبائه و أجداده أي بالقلب لا بالعقل و في أحيان أخرى يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجبة فلا يبالي" و ما نلاحظه أن أنطوان حدد لابن رشد دور تنويري و مطالبته به، فلم يتوقف عند حد الرشديين اللاتيين الذين دعوا للفصل بين السلطتين أمثال مرسيل ديادو، نجد أنطوان كان مهتم باختيار فيلسوف مسلم ليكون رمز للدعوة التي يسعى إلى تحقيقها و تقبل من طرف المجتمع الاسلامي.[2]

- ضف إلى ذلك نجد دفاع "محمد عبده" عن ابن رشد و عن الاسلام بما أنه كان أقل اضطهادا للعلوم و الفلسفة من المسيحين، و اضراره على تكفير ابن رشد و أن المبادئ التي قال بها ابن رشد تتنافى و الدين و على سبيل ذلك قول المنشور الذي كفر به ابن رشد في زمن المنصور" برهان رسمي لا يرد" و استدعى السلطات الدينية الاسلامية في مصر أو في الجامع الأزهر، أو تركيا على ابن رشد و من يجد يدافع عنه و بين دور هذه السلطات أنها تحمي من

[1]- مقداد عرفة منسية: ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم منشورات المجمع الثقافي، م2، تونس، ط1، 1999، ص ص 434-435.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 435-436.

فوضى الاختلاف، كما تصدى أنطون بمحاولات محمد عبده لاحياء الدعوة التي اعتقدها رشدية و مسعاها التوفيق بين الفسلفة و الدين، محاولا تعويضها بدعوة رشدية و هي الفصل بين الفلسفة و الدين و بالتالي أصبح ابن رشد يقول بالنقيضين أي الجمع بين الحكمة و الشريعة من جهة و الفصل بينهما من جهة أخرى، فلم يسلم أنطون الفصل التام بين هذين القطبين فانتقده انتقادات لاذعة و بجل موقف الفصل المطلق على موقف فيلسوفنا الشهير لأنه يحمي كرامة العلم و كرامة الدين إذ يجعل لكل واحد منهما دائرة يتحرك فيها بحرية دون أن يكون أحدهما تابعا للآخر"[1]، و من المستحيل حسب رأيه التوفيق بين الدين و العلم لأنه يستيحل أن يكون الدين عقليا، فإن رشد أقر أن الدين قوامه الوحي و العقل معا و الاسلام يدعو إلى التفلسف و البحث عن البرهان و عندما يتحول الدين عقلي لم يعد دينا بل يصبح علما، و لا يمكن أن يكون عقليا نظرا لاستناده على العجائب و الغرائب فهي أمور غير منطقية، لذا لابد عدم المماس بالدين و محاولة عقلنته و بالتالي فصله عن العقل لأن الفصل وسيلة لتحقيق الوحدة بين أبناء الوطن الواحد و مجاراة تيار التمدن الأروبي الجديد.

– علاوة على ذلك كان حلم أنطون تكرار التجربة الغربية في الفصل بين السلطة الدينية و السياسية محاولا تكريس ذلك في الأمة الاسلامية بواسطة السلطات القوية.

– كما كانت دعوة أنطون في سجاله مع محمد عبده إلى ضرورة تكوين دين برابطة زوجية و فصله عن السياسية و من شأن ذلك حاول مراعاة التنوع في الأديان في الوحدة الوطنية.[2]

– و ما يجدر الاشارة إليه أن في العقد التاسع كانت دعوة أنطون هي شعار الحوار الاسلامي المسيحي، التعايش مع الاختلاف La difference dans coxistance فكان حلم أنطون

---

[1]– مقداد عرفة منسية: ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، المرجع السابق، ص 436.

[2]– المرجع نفسه ، ص ص 436–437.

الفصل بين السلطتين السياسية و الدينية و كان على علم بقوة دعوة الاصلاح الديني التي تبناها محمد عبده فتصدى لهذه الدعوة و عدها من قضايا القرون الوسطى التي غلب عليها طابع الخرافة و الجهل و التعصب كما أنها تعيق القدرة على الاصلاح الديني كما كانت دعوته اصلاح الحاضر بدلا من اصلاح الماضي، و النظام السياسي الأصح الذي يحقق هذا المراد هو النظام الشوري أو النيابي الغربي الذي تخضع له الأمة جمعاء بما في ذلك الحاكم.

– مما تقدم نخلص أن اختيار أنطون ابن رشد للتعبير عن دعوته، و أن عجز ابن رشد بالتصريح بمقولات الليبرالية الحديثة و مقولات عصر التنوير أعانه في بعض الأحيان بتأويلات مصطنعة منتقدا اياه أحيانا و لكنه في كل الحالات ظل محتفظا به لدعوته الجريئة، فكان أنطون هو التنويري العربي الوحيد الذي لم يتمزق بين منظومتين المتناقضتين، الأولى المنظومة التراثية الاسلامية الوسيطة، و الثانية: المنظومة الفكرية الغربية لكونه مسيحي، فكان في استطاعته احداث قطيعة مع التراث الفكري و السياسي و الاسلامي باعتباره مسيحي لا يحق لأحد تكفيره، و كان قدر ابن رشد النهوض للدفاع عنه أمام من يدعو للاصلاح الديني، و يتخذ من علم الكلام الذي سعى لتجديده وسيلة لذلك، ذلك الكلام الذي طالما هاجمه ابن رشد.[1]

– ضف إلى ذلك ان استحضار فرح أنطون لابن رشد من خلال توافقه مع دعوته للفصل بين الدين و العلم و الحاجة لاعتبار العقل المغيب في عالمنا العربي و مع واقع الانحطاط العربي، بعد عودته من أمريكا و نشر فيها عدة ، لذلك حاول أنطون بقراءة علمية لابن رشد و جمع محاوراته مع محمد عبده في كتابه "ابن رشد و فلسفته " ليمثل حوارهما" منطلق الصراع الفكري الذي احتدم و مايزال إلى اليوم يبين ثنائية الحداثة و التجديد، بين العلم و الدين بين الوافد و الموروث بين المعاصرة و التقليد"

[1]– مقداد عرفة منسية: ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، المرجع السابق، ص 438.

– مما تقدم نجد محمد عبده يثبت أن ديننا الاسلامي دعا إلى التوفيق بين العقل و النقل و رأى في ذلك دعوة رشدية بحجة أن " الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد به"[1] تصدى أنطون بكل جرأة لمحاولة محمد عبده لاحياء، تلك الدعوة التي ظنها رشدية ألا و هي التوفيق بين الفلسفة و الدين و السعي إلى تغييرها بدعوة رشدية ألا و هي الفصل بين الفلسفة و الدين و هكذا أصبح ابن رشد عند الرجلين يقول بالنقيضين، فأنطون يوظف النص الرشدي الذي يفصل برأيه بين الدين و الفسلفة في دعوته للفصل التام بين الدين و العلم، مستندا إلى دعوة رشدية تقرر " أن الفلاسفة طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان"[2]

– علاوة على ذلك يمثل محمد عبده القراءة الدينية للنص الرشدي، فهو يعتمد على المتكلمين في أغلب حواراته مع أنطون لاسيما المثال الذي نجده يدعونا في الخلاف حول مشكلة قدم العالم وحدوثه إلى تجنب السؤال عن السبب عند حدوث شيء في الكون، و هذا يعكس لجهل بالنصوص الرشدية التي قلما يستشهد بها عبده، كما عد أنطون فلسفة ابن رشد مذهبا ماديا قاعدته العلم و استفاد من تلخيص رينان للمحاور الرئيسية للفلسفة الرشدية حول ردود ابن رشد على فلسفة المتكلمين، المادة، خلق العالم كذلك اتصال الكون بالخالق و الخلود، و نظريته في العقل، و انتهى إلى تأكيد الآراء الرشدية في أزلية المادة التي نشأ منها الكون و إلى أن الخلق تم عبر حركة قديمة كمحركها و أن الله عالم بالكليات لا فعله بالجزيئات لا يتوافق مع علمنا بها، ما نلاحظه تركيزه على عقلانية ابن رشد و استحضار العقل الرشدي باعتباره أداة للنهضة.

[1] – مهلوبي برهان، وسيم صبيح: صدى القراءة الغربية للنص الرشدي في بعض القراءات العربية المعاصرة، مجلة جامعة تشير ين للبحوث و الدراسات العلمية ، سلسلة الآداب و العلوم الانسانية، المجلد السابع والثلاثون، العدد الثاني، 2015، ص 345.

[2] – المرجع نفسه، نفس الصفحة.

مما تقدم تبين أن أنطون وظف النص الرشدي من خلال تناول ابن رشد لمسألة العلاقة بين الدين و الفلسفة خدمة لدعوته العلمانية، كما لاحظ بعض المفكرين أن دعوته صدى لكتاب رينان ابن رشد و الرشدية و لكتاب مونك" أمشاج من الفلسفة العربية اليهودية" فكان أنطون يظن سيرا وراء رينان أن ابن رشد جمع بين الفصل بين العقل و العقيدة و التوفيق بينهما.

– من الجدير بالذكر يرى البعض أن " موقف فرح أنطون بأن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم يناظر موقف رينان" ما نخلص له أن أنطون اختار ابن رشد و اختياره لفلسفة الرشدية لصالح دعوته للفصل بين السلطتين السياسية و الدينية و اعتمادها اساسا نظرية للرقي في سير التطور العلمي و الفكري.[1]

*** زكي نجيب محمد " 1905 – 1993"**

– ان المتأمل لخطاب زكي نجيب محمود يلمح أثرا جليا للخطاب الرشدي و قد عبر عنه في عديد من المواضع اذ يقول:" ان أفول فلسفة ابن رشد في الشرق كانت وراء تخلفه و شروقها في الغرب قد عمل على تقدمه و أن هذه الحقيقة كانت وراء نقده و تحليلاته، فكأنما جعلناها قسمة ثقافية، الغزالي لابناء المشرق، و ابن رشد لأبناء الغرب الرحلة الثقافية في دنيا التراث هي التي فصلت أخبارها و ثمارها في كتاب المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري" كما نجده في أخر مؤلفاته متأثر بالخطاب الرشدي مؤكد أنه استلهم تجربة ابن رشد التوفيقية في جل كتاباته التي حاول فيها فض النزاع بين العقل و النقل و تحديد ثوابت الثقافة العربية و تغيراتها و على ذلك يمكننا الوقوف بوضوح على الخطاب الرشدي في صورته الثالثة التي يمثلها زكي نجيب محمود في الكتابات المتأخرة الممتدة من منتصف السبعينات إلى أن سقط القلم من يده و هي عين

[1]– مهلوبي برهان، وسيم صبيح: صدى القراءة الغربية للنص الرشدي في بعض القراءات العربية المعاصرة المرجع السابق، ص ص 346–347.

الفترة التي أكد أنها البداية الحقيقية لخطابه التوجيهي لتجديد الثقافة العربية و بهذه الرؤية المكتملة بدأت معه أعوام السبعينات و شاءت الأقدار التي تعرف كيف تمشي خطاها لتبليغ ما أرادت أن تبلغه أن صاحبنا لم يكد يعود من العمل بجامعة الكويت ليستأنف عمله بجامعة القاهرة حتى جاءته الدعوة من جريدة الأهرام ليشارك مؤسستها الأدبية في جهودها فمنحت له فرصة نادية، ليضع رؤيته المتكاملة فيما يكتبه بل أنه لم يكتب منذ ذلك الحين إلا ما يتعلق من قريب بتلك الرؤية التي جاءت أحداث السبعينات لتزيدها رجحان"

– ضف إلى ذلك العامل الأول لنجاح الخطاب الرشدي عند محمد عبده " و زكي نجيب محمود"، يرجع إلى حرصهم عدم الاصطدام بالسلطة السياسية و قد رتهم على جذب شيع و أتباع يؤمنون بمضمون الخطاب من جهة أخرى.[1]

– علاوة على ذلك فإن قصور الثقافة العربية على اجتياز أزمتها لا يرجع إلى قصور الخطاب الرشدي، بل يرد إلى عدم هضم الجمهور له و تخلي السلطة السياسية عنه، و انصراف المثقفين إلى بناء خطابات أخرى لتشييد مجد شخصي و يبدو ذلك بوضوح في موقف الغرب من الخطاب الرشدي، فعندما أخذوه و طبقوه حدثت النهضة رغم رفض الفكر الديني له، و بذلك لم يفلح خطاب ابن رشد في الغرب إلا بمساندة السلطة السياسية، وصفوة المثقفين من جهة، و لم يحقق خطاب محمد عبده مآربه إلا بقدر اخلاص تلاميذه من بعد لرسالته، و لم يبذل إلا بانصرافهم عنه للمعارك السياسية، فإذا انتقلنا إلى مضمون الخطاب الرشدي عند محمد عبده فسوف نجده متواصلا إلى حد كبير مع ماجاء في خطاب ابن رشد متفقا معه درجة التطابق في مسألة التطابق في قضية فض النزاع بين النقل و العقل باعتبارها المقدمة الأولى التي تثبت أن الاسلام دين للعلم و المدينة و يتبلور خطاب محمد عبده في ثلاث أفكار جوهرية:

[1]– نصار عصمت: الخطاب الفلسفي عند ابن رشد و اثره في كتابات محمد عبده و زكي نجيب محمود، دار العلوم العلم بالفيوم، القاهرة، 2002، ص ص 32–42.

أولا: الدفاع عن ابن رشد باعتباره ممثلا للاتجاه الفسلفي من جهة، و المتهم البريئ من تهمة الكفر من جهة ثانية، و اقتفاء أثره في دار التعارض بين النقل و العقل.

ثانيا: اثبات أن مبدأ التكفير ليسا من أصول العقيدة الاسلامية و أن تكفير الفقهاء لخصومهم و ليد التعصب الفكري و ليس العقدي.

ثالثا: النظر العقلي في النص القرآني واجب شرعا و أن ايمان العوام الذي يسلم بصحة النص دون فهم له يعد ايمانا هشا لا صدق فيه يقول في هذا الصدد " إن ابن رشد كان مسلما و كان يعرف أن الاسلام لا ينافي العلم أحد الأمن عثرة في طريق العلم أو الاسترسال مع الخيال، و كثير ممن سكروا بهذا الرأي أفاقوا منه، لكن كتب، ابن رشد أتت بين أيدينا لتبعد نسبة هذا الرأي إليه" يتضح أن محمد عبده يقرر أن ابن رشد باعتباره فيلسوف مسلم قد أدلى بخطابه الذي يتعارض فيه النقل مع العقل لأن الشريعة لا تعادى مع العلم بل هي ضد الجهل و الخرافة و إنما جاء في كتبه يؤكد أنه بمن يجد عن صلب العقيدة و لم ينكر أصلا من أصولها و لم يقبل بوحدة الوجود بل هو سوء فهم من الذين أولوا خطابه يقول محمد عبده في دفاعه خصومة عليه: " إذا قد عاد بعض رجال العلم الذين أخذتهم القسوة في الاسلام و تلتهم حماقة الملوك بإغراء الفقهاء و أهل الخلو في الدين فما عليه الآن ينظر في أحوالهم فيقف لأول وهلة على أن الذي أثار أولئك عليهم ليس مجرد عصبية للدين، و أنه ليست الغيرة عليه هي الباعث لهم على الوشاية بهم كله و طلب تنكيلهم، و إنما تجد الجسد هو العامل الأول في ذلك كله و الدين ألة له و لهذا لا ترى مثل ذلك الأذى يقع إلا على قاضي قضاة كابن رشد و رجوع الحاكم إلى العفو عنه و انزاله منزلته دليل على ذلك"[1]

---

[1]– نصار عصمت: الخطاب الفلسفي عند ابن رشد و اثره في كتابات محمد عبده و زكي نجيب محمود المرجع السابق، ص ص 42–56.

– ضف إلى ذلك أن هناك تعارض بين خطاب ابن رشد الفسفي و الخطاب الديني المستمد من الشرع فهو يستند في ذلك على الواقعات التاريخية التي برأت ابن رشد من تهمة الكفر التي نسبت إليه، ثم ينتقل صاحب الخطاب إلى التأكيدان التعصب و تكفير الخصوم أمراض لاحقة على الشريعة و هي وليدة المجتمع و قد أدى ذلك إلى ضعف الملة و عجز رجالها عن تقديم الحجة و البرهان.

– علاوة على ذلك أراد محمد عبده اثبات أن آفة التكفير وليدة الضعف و التخلف وأنه ليس لها اصل في العقيدة وان الاختلاف في الاراء لا يؤدي الى التكفير الا اذا كان الكفر واضحا ممعنا في الضلال، ولا يمكن قبوله من وجه واحد وقد استشهد في هذا السياق بما حدث لكتب الغزالي وابن يتيمه والحلاج، مبينا أن احراق مثل هذه الكتابات يرجع إلى أمور الساسة الذين أبوا على تجنب غضبة الجمهور الساخط على المجددين و اصحاب الرؤى الخاصة من احرار الفكر يقول: " تخشى الفتنة إذا استمر مدعى الحرية في غلوائه فلهذا يرى حفاظ النظام أن أمثال هؤلاء يجب أن ينقي منهم المجتمع صونا له عما يزعزع أركانه" ويقول في موضع" فقد حملت كتب الامام الغزالي إلى غرناطة و بعد ما انتفع بها المسلمون أزمانا هاج الجهل بأهل تلك المدينة و انطلقت السنة المتعاملين من البربر بتفسيقه و تضليله فجمعت تلك الكتب ووضعت في الشارع العام في المدينة و أحرقت .....و جاء على أثر هؤلاء مقلدون يملأون أفواههم بهذه الشتائم و عليهم اثمها و اثم من يقفوهم بها إلى يوم القيامة"[1] ما نلاحظه احتجاج محمد عبده في هذه القضية بالوقائع التاريخية مستشهدا بما حدث لأكثر النماذج قبولا عند الجمهور، و كأنه يريد القول إذا صدقت تهمة الكفر على ان رشد فإنها تصدق كذلك على الغزالي و ابن تيمية، لأن مصدر التكفير واحد و هو جهل الجمهور وغضبة الساسة، ثم يعود فيؤكد أن الفصل بين النقل

[1]– نصار صمت: الخطاب الفلسفي عند ابن رشد و أثره في كتابات محمد عبده و زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ص ص 56-58.

و العقل يعد نقضا للشريعة و يسوق لاثبات ذلك دليلا نقليا في قوله: " و إذا كنا نعتبر بما قص الله علينا من خبر أهل الكتاب كما قال تعالى" لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب" و قوله " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" فكل هذه الآيات و العبر لم تحل دون اتباع هذه الأمة سنتن من قبلها شبرا بشبر و ذراع بذراع كما أنبتت للتحذير و القرآن حجة عليها كما ورد في الحديث " و القرآن حجة لك أو عليك"، ما يمكن ملاحظته أن محمد عبده يركن في تبريره لأصالة الصلة بين النقل و العقل إلى السند التاريخي و الحجج الشرعية و هنا يتفق مع ابن رشد، غير أنه امتاز عنه باعلائه من شأن العقل و انكاره نهج الظاهرية في قراءة النص الذي يسلم بصحة المنقول بغض النظر عن فهمهم له و يرجع لك إلى تأثره بالمذهب الشافعي، و قد أكد العديد من الدارسين على ان اعلاء محمد عبده من شأن العقل للعقل كان يرمي إلى البعث العلوم الفلسفية ثانية في الثقافة الاسلامية و ذلك لتحقيق القاعدة الأولى من منهجه الاصلاحي ألا و هي: تحرير العقل من قيد التقليد و تخليص الملة من براثن الخرافات و أوهام بعد عزوف الخاصة عن عمال النظر في النص و ارتكازهم لأقوال القدماء[1]، و انقياد الجمهور لأقوال المشايخ و الوعاظ دون أدنى تمحيص و اتخاذهم من ظاهر النص حجة لأفعالهم المغايرة لحقيقة الشرع، فلم يختلف مضمون الخطاب الرشدي عند زكي نجيب محمود عما جاء في الخطابين السالفين" بل نجده يصرح أن موقفه من قضية التوفيق بين النقل و العقل يسير على نهج ابن رشد، كما أن محمد عبده يوجز خطابه في ثلاث أفكار رئيسية:

أولا: تواصل خطابه مع خطابي ابن رشد و محمد عبده في مسألة التوفيق.

ثانيا: أن التكفير يعبر عن جمود الفكر و انحرافه.

---

[1]– نصار صمت: الخطاب الفلسفي عند ابن رشد و أثره في كتابات محمد عبده و زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ص ص 58–60.

ثالثا: ازالة الفرقة بين المنقول و المعقول هي المقدمة التي يجب على من ينشد الاصلاح عملها و يقنع من يلقي عليهم خطابه بصدقها، فهنا يؤكد أن النموذج الذي يجب أن يحتذى في سبيل التوفيق بين العقل و النقل هو ابن رشد، و أن أقول نجم الثقافة الاسلامية يرجع إلى اخفاق أبي الوليد في الزود عن العقل ضد الهجمات الرجعيين الذين أنكروا تلك الصلة بين العقل و النقل" يجد فيه الفيلسوف المسلم أنه دين يتناقض مع العقل، إلى الحد الذي يمكن معه أن نرى الحقيقة الواحدة وردت في فلسفة اليونان بلغة الفلسفة و في نصوص الاسلام لغة الشريعة، مما يدل على أن خط الشريعة وخط العقل الخالص متوازيان و إذا شئت فأقرأ في تلك ابن رشد في كتابه فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من اتصال"[1] فلقد واصل الامام الأستاذ ما بدأه ابن رشد و يقول مؤكدا سيره على نفس الدرب " فحين حلول محمد عبده وضع تراثنا الديني في ضوء العصر الراهن فإما أراد أن يلتمس طريقة إلى هذا التوفيق الذي نبتغيه"

– مما تقدم تبين أن زكي نجيب لم يساير ابن رشد في محاولته التوفيق بين الفلسفة المشائية و الدين، بل وافقه في المبدأ العام الذي لا يجعل هناك تعارض بين المنقول و المعقول، هذا الأخير يعني المنهج الذي يستخدمه المزودون للنص القرآني على مر العصور، و يتجلى ذلك من خلال النقد التي وجهها صاحب الخطاب لابن رشد، فهو يعيب عليه مصادرته الفسلفة لصالح الدين في كتابه فصل المقال و يخطئه في تسوية الحكمة العقلية و الحكمة النقلية، لأنه يرى أن ارتكازه للتأويل العقلي البرهاني عند التعارض بين الفلسفة و الدين و محاولة العلماء إلى رفع النزاع فلا يمكن تطبيقه على أرض الواقع إلا إذا استحال الفلاسفة إلى فقهاء و الفقهاء إلى فلاسفة، ضف إلى ذلك نجده يؤكد أن التأويل العقلي للنص القرآني هو الوسيلة لرفع التعارض بين الثوابت الايمانية و المتغيرات الحضارية و كانه ارتضى من الخطاب الرشدي صورته الثانية

[1]– نصار صمت: الخطاب الفلسفي عند ابن رشد و أثره في كتابات محمد عبده و زكي نجيب محمود: المرجع السابق ، ص ص 61–63.

متجسدة بوضوح عند محمد عبده الذي بجل العقل و عده أصلا من أصول الايمان و فصل في الوقت نفسه بين الوحي و الفلسفة يقول في " إن موقفنا في هذا العصر شديد الشبه بالموقف الذي جاء ابن رشد ليجد نفسه فيه، لا العناصر الأساسية في كلا الموقفين هي شريعة يتمسك بها الجميع و نتاج عقلي واحد من الخارج..... فلو كان بيننا ابن رشد يؤدي المهمة نفسها التي أداها في زمانه لحاول أن يلحض منطق الرافضين حيث يراه باطلا و أن يبين أن مواضع الاختلاف لا تغدو أن تكون اختلاف التسمية مع اتفاق في مضمون المعنى" نجده يتفق زكي نجيب مع محمد عبده إلى أن لتكفير ما هو إلا الحاد فكري وليد الجمود و التعصب و الانحطاط الحضاري و يربط بين اتهامه بالكفر من قبل بعض الجامدين و محنة ابن رشد مؤكدا أن التاريخ لن يذكر الذين أحرقوا خطابات الأحرار من المفكرين.[1]

*** محمد عابد الجابري: " 1935 – 2010**

– يرى الجابري في كتابه " نحن و التراث" بعد دراسته لابن رشد سواء مؤلفاته العامة أو شروحه لأرسطو هجومه الشديد على المتكلمين و منهجهم، و هجومه أيضا على ابن سينا و طريقته في الاستدلال شبيهة بطريقة المتكلمين يقول في كتابه " تفسير السماع الطبيعي" " إن الطريق الذي سلكه ابن سينا في اثبات المبدأ الأول هو طريق المتكلمين و قوله وسط بين المشائين و المتكلمين" و يؤكد ابن رشد نفس المعنى في كتبه تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو قائلا" و قد غلط ابن سينا في هذا غلطا كثيرا، فظن أن الواحد و الموجود يدلان على صفة زائدة على الذات و العجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط و هو يسمع المتكلمين من الاشعرية الذين مزج علمه الالاهي بكلامهم"، يرى الجابري من خلال هذا النص أن ابن رشد يجمع بين ابن سينا و الغزالي وسائر المتكلمين في جانب واحد و يصفهم بأنهم الغير قادرين على استعمال

[1]– نصار عصمت: الخطاب الفلسفي عند ابن رشد و أثره في كتابات محمد عبده و زكي نجيب محمود، المرجع السابق ، ص ص 64–65.

الطرق البرهانية فهم يستخدمون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية، و من هنا يمكن القول أن ابن رشد ينظر إلى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد يتوحد في المنهج فهو يرفض هذا المنهج بقوة لأنه منهج غير برهاني مختلف كليا عن منهج المشرقيين.[1]

-اضافة الى ذلك تمتاز مؤلفات الجابري بالحضور الطاغي لفلسفة ابن رشد فلا يخلو أي مؤلف من مؤلفاته من ذكر ابن رشد و عقلانيته " تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني و ردت اللامعقول العقلي على الطريقة الرشدية ....شرط ضرورة لتحرير العقل العربي" ، كما تحوي بعض مؤلفاته نقد للدراسات الاستشراقية التي تدور في " اطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعا لكل شيء يقع خارج أروبا"، كما يرى الجابري أن تاريخ الثقافة العربية بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الاصلاح ان جميع ما كتب في هذا الموضوع هو أما تكرار لطريقة مفكرينا القدماء و أما استنساخ لطريقة المستشرقين، ضف إلى ذلك الجابري تفطن أن الذات العربية الراهنية تستمد فعاليتها ردود فعلها من مرجعتي متعارضتين منفصلتين هما: المرجعية التراثية العربية الاسلامية و المرجعية المعاصرة الأوروبية و هذا يفقدها الاستقلال التاريخي التام على صعيد الوعي و الفكر" فالمستشرقون الدارسون لثقافتنا" يفكرون في قضاياها من خارجها بل و من خارج محيطها" مستخدمين ثلاث مناهج.

* المنهج التاريخي الذي اتبعه اميل بريهيه" الذي وردت الاشارة إلى الفلسفة الاسلامية في مشروعه تاريخ الفلسفة في سياق الكلام من انتقال الفلسفة اليونانية إلى أروروبا و إذا وجدنا فيها اشارة خاصة إلى الرشدية الاتينية فإن ابن رشد العربي الاسلامي لا يحظى بأي اهتمام على الرغم من أنه يعتقد أن ابن رشد أخذ على عاتقه أن يعرف بحقيقة مذهب أرسطو ازاء تدليس شراحه عليه" ، والمنهج الثاني هو الفيلولوجي أي تجزيء النص فيستخدم هذا المنهج لرد كل

[1]- الجابري محمد عابد: نحن و التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص ص 213-214.

شيء لأصله، أما إذا كان المقروء هو التراث العربي الاسلامي هنا تنحصر مهمة القراءة إلى الأصول اليهودية، المسيحية، الفارسية، اليونانية، الهندية،" و هذا ما اتبعه رينان، و مونك، و المنهج الثالث هو الذاتي اتبعه هنري كوريان الذي ركز على التيارات الاشراقية بحيث لم يزل ابن رشد العقلاني سوى جزء بسيط من كتابه.[1]

– علاوة على ذلك المتتبع لحضور الفلسفة الرشدية في كتب الجابري تأكيده على توجه ابن رشد إلى الفصل بين الدين و الفلسفة انقاذا للدين و الفسلفة سواء بسواء، كما يلاحظ تشديده على عقلانية ابن رشد و منهجه الرهاني إلا أن الجابري يقرن ذلك بالمعطى التاريخي للغرب الاسلامي، فالفلسفة الرشدية حسب الجابري تعد تحرر معرفي من سيطرة الابستمولوجيا التي خلفتها الأفلاطونية المحدثة في المشرق " فعقلانية ابن رشد والواقعية المتفتحة المستقبلية لا يمكن ربطها بشكل من الاشكال بالميثافيزيقا الصحيحة كما هي عند الفرابي و ابن سينا، بل على العكس تعد تتويجا لثورة ثقافية أحدثتها حركة ابن تومرت التجديدية" من خلال ذلك نستنتج أن الجابري يسعى إلى احداث قطيعة بين الفلسفة العربية في المشرق و نظيرتها في المغرب، فهو ينتقد القراءات الاستشراقية مع النص الفلسفي الرشدي لكنه تأثر بمناهجها خاصة المنهجية البنوية التكوينية التي تهتم بالمعالجة البنوية الداخلية للنص و معالجته تاريخيا عبر التركيز على الوظيفة الأيدلوجية و تهتم بالأبعاد التاريخية و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية التي أفرزت الاشكاليات الفلسفية التي تطرحها النصوص الرشدية.[2]

–اضافة الى ذلك يرى محمد المصباحي أن حضور الفلسفة الرشدية في القراءة الجابرية تتخلص في كونه رمز للفيلسوف المنافح عن العقل في وجه مظاهر اللاعقل في المجتمع العربي

[1]– مهلوبي برهان، وسيم صبيح: صدى القراءة الغربية للنص الرشدي في بعض القراءات العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص ص 345–348.

[2]– المرجع نفسه، ص ص 348–350.

الاسلامي لكن دون ابداعية عقلانيته باعتبار أن ابداعية فلسفة ابن رشد تتمظهر في محتواها الأيدلوجي متصديا للمدرسة السينيوية المدافعين عن ممتلكات الأجانب المرفوضة من قبل الفقهاء و علماء الدين و هي الغنوصية و العرفانية و الأشواق " فالخطاب القرآني هو خطاب عقل و ليس خطاب غنوص أو عرفان أو اشراق" هذه المواجهة ظهرت من خلال اللقاء بين ابن رشد و ابن عربي و الذي تجاهله ابن رشد لكن ابن عربي حافظ عليه لأنه انتصار للعرفانية على البرهانيون و بالتالي دورنا كمسلمين احداث قطيعة تامة مع السينيوية المشرقية مما يعني أن العقلانية الرشدية تتمظهر قيمتها عند الجابري من الجانب الأيديولوجي.

ما يجدر الاشارة إليه أن مواجهة ابن رشد لشتى أنواع اللاعقل من خلال عقلانيته في ايجاد حل لاشكالية العلاقة بين الحكمة اليونانية التي كانت رمز للحداثة في عصره، و الشريعة هي مواجهة باسم العقل و الحداثة أي قيم اليدمقراطية التي وجدت تحققها في الدولة الحديثة القائمة على فصل الدين عن السياسة.[1] " إن الفصل بين الدين و الفلسفة على الطريقة الرشدية " حسب الجابري" الطريقة التي امتزجت فيها موضوعية الفيلسوف و نزاهة الاعتقاد يشكل في تاريخ الفكر الانساني نقلة نوعية في فهم العلاقة بين المطلق و النسبي بين الثابت و المتغير و هي النقلة التي استعادها الفيلسوف الألماني كانط عندما نادى بالفصل بين العلم و الأخلاق لحل الاشكالية الثقافية التي كانت تعاني منها أروبا و ألمانيا في عهده و هي شبيهة بالاشكالية التي عانت منها الثقافة العربية زمن ابن رشد و يعاني منها فكرنا اليوم" هذا التشابه في الاشكالية لا يقود إلى التشابه في الحل و دفاع ابن رشد عن انفصال الدين عن السياسة لا يعني بالضرورة دفاعه عن العلمانية فالفلسفة الرشدية تعبر عن الروح الأيدلوجية التي يقبلها عصرنا لأنها تلتقي

---

[1]- بنحماني محمد: الرشديون الجدد رؤى و مناهج، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث، 2015، ص ص 10-11.

مع روحه من ناحية العقلانية، الواقعة، و النظرة الأكسيومية و التعامل النقدي[1] هذه الخصائص السالفة الذكر توظيفها لرفع شعار العلمانية في الفكر العربي المعاصر و تعويضه شعار العقلانية و الديمقراطية.

– مما تقدم يتبين أن العقلانية الرشدية تظهر أمام الجابري صورة الفيلسوف الحداثي التنويري و ليس ما بعد حداثي مادامت هذه الحداثة أملتها عليه عقلانيته، فالحداثة حسب الجابري ليست ثابتة بل مختلفة باختلاف الزمان و المكان لأنها ظاهرة تاريخية فإذا كانت الحداثة الأوروبية مرت بمراحل النهضة، الأنوار ثم ما بعد الحداثة فإنها في العالم العربي النهضة، الأنوار، الحداثة لا تشكل مراحل متعاقبة بل هي متداخلة متزامنة مع المرحلة المعاصرة و عمودها الفقري هو ممارسة العقلانية و الديمقراطية لتصدي الاستبداد المجسد في كل أنواع اللاعقل فهي مواجهة تتماهى فيها كل القراءات العقلانية للتراث مع ابن رشد.[2]

[1]– بنحماني محمد: الرشديون الجدد رؤى و مناهج، المرجع السابق ، ص ص 10–11 .

[2]– المرجع نفسه ، ص ص 11–12.

نتائج الفصل الثالث:

- يعد الفيلسوف اللاهوتي سيجر البرابانتي من أبرز ممثلي الحركة الفلسفية المعروفة باسم الرشدية اللاتينية التي ظهرت عام 1250م تؤمن بثنائية الحقيقة الدينية القائمة على تنزيل الوحي و الحقيقة الفلسفية ، وهذا ما جعله يحمل لواء الرشدية اللاتينية.
- لقد حظي فيلسوف قرطبة حامل لواء العقلانية باهتمام كبير سواء في الشرق أو الغرب ، نلمس حضوره على يد المستشرقين و على رأسهم أرنست رينان هذا الأخير قدم دراسات عديدة للفلسفة الرشدية في كتابه ابن رشد والرشدية ، أما الباحثة زينب الخضري فتوجه انتقادات لاذعة للدراسات الغربية كما بينت أن النص الرشدي تعرض للتحريف.
- إن الدراسات العربية شهدت تنوع في قراءة النص الرشدي و ذلك يعود لنتيجة تأثرها بمناهج القراءات الغربية فاختلفت آراء الدارسين للفلسفة الرشدية بين مذهب توفيقي بين الفلسفة و الدين ومنهم من عدَ الفلسفة الرشدية فلسفة عقلية خالصة محاولا كل فيلسوف رسم صورة متعددة لابن رشد ،فأغلب الدراسات العربية لم تخلو من دراسة الفلسفة الرشدية، ولهذا خص الفكر العربي النص الرشدي بالبحث و الدراسة.
- مما تقدم نلاحظ أن الدراسات العربية لها تنوع في قراءة النص الرشدي ، كما نلمس تأثرها بالقراءة الغربية فتارة نلمس صورة الفيلسوف الفقيه و تارة الفيلسوف الشارح للفلسفة الأرسطية.

الخاتمة

ان اهتمام ابن رشد بإشكالية التأويل لتعلقها بالنص الديني و تحليله وفهم مقاصده ، وهذا ما جعله يحدد قانون منطقي للتأويل يعتمد على أسس واليات ، في حال تعارض بين ظاهر النص و البرهان العقلي لا بد من حضور وسيلة ترفع هذا التناقض ولا سبيل في ذلك الا المنهج التأويلي ،علاوة على ذلك يرى ابن رشد أن النظر البرهاني لا يعارض ما هو وارد في الشرع لان محاولة التوفيق بين الدين و الفلسفة تستند أساسا على التأويل البرهاني ،وعلى هذا الأساس وجه ابن رشد انتقاداته الرافضين للتأمل العقلي و الذين يقفون عند ظاهر الآيات و يحرمون التأويل لان موقف ابن رشد كان على نحو نقدي لمواجهة أهل الظاهر كالحشوية التي حرمت التأويل ووقفت عند ظاهر الآيات وهذا الغاء لدور العقل ، فنقده كان موجه لتأويلات المتكلمين لأنها أوقعت النص الديني في تناقضات وتشويههم لفكر العامة لهذا اعتمد ابن رشد المنطق باعتباره أداة أساسية في ممارسة فعل التأويل ،فبالمنطق نتمكن من بلوغ الحقيقة اليقينية ، ومحاولة البرهنة على الفلسفة وعلوم المنطق بالاستناد الى الشرع ، فبفضل القياس البرهاني اليقيني تمكن من شرح وتفسير النص الأرسطي لأنه يقوم على مقدمات يقينية واضحة حتى يسهل فهم النتيجة ، فهو تمكن من تخليص النص الأرسطي بكل ما هو غامض .

ضف الى ذلك طبق ابن رشد المنهج التأويلي على النص الديني القرآني وذلك من أجل فهم النص الديني والفلسفي وتحديد مقاصده وتحقيق المزاوجة بين الدين والفلسفة ، أي فهم النص من خلال الفلسفة ، لان عملية تفسير النصوص الدينية تستند أساسا على التأويل البرهاني المقيد بضوابط اللغة التي أنزل بها ذلك النص ،ومن هنا يمكن القول أن الدين و الفلسفة عند ابن رشد اتحدت في وعاء التأويل لأن هذا الاخير حسبه يفتح آفاق للباحث الاجتهاد في النص الديني وكشف حقائقه، فالنص الديني حسبه يقوم على ثنائية الظاهر و الباطن ، معنى ظاهر وهو المعنى الحسي القائم على التشبيهات و التمثيلات موجه للعامة ، ومعنى باطن يستدعي اعمال العقل والبحث عن المعنى الخفي هذا الاخير موجه للخاصة ، لكن هذه العملية التأويلية

من يقوم بها هل عامة الناس ؟ يجيب ابن رشد الراسخون في العلم أو الفلاسفة فقط لهم الحق في التأويل لأنهم وصلوا الى مرحلة الاجتهاد و قادرين الربط بين الأمثلة الحسية و التعبيرات المجازية وبين مدلولها العقلي فالفلاسفة فقط القادرين على الفهم و ادراك الأبعاد الخفية للنصوص ، كما نبه ابن رشد العدول عن تأويلات العامة فهم لا يفهمون التأويلات ولو صحت وذلك خوفا من ترديهم حاوية الضلال ، فهؤلاء لا يمكنهم الخوض في تأويل النصوص الدينية الا اذا امتلكوا حق البرهان وسلاح العقل بالطريقة الصحيحة ومن هنا يتجلى الابداع الرشدي في تأسيسه لنظرية التأويل القائمة على أسس برهانية دون الاخلال بقواعد اللغة العربية ، كما أن هذه العقلانية الرشدية كان لها صدى على الفكر الغربي و العربي لأن الفلسفة الرشدية شكلت مجالا خصبا لقراءة فلسفية جديدة فكانت له أهمية كبرى في ايجاد بعد فلسفي لفكره لأن هدفه الدفاع عن الثقافة الاسلامية و الدفاع عن حرية التأويل الخاص بالنص الديني أي دفاعه عن العقل ، فعبر منهجه العقلي ساهم في ابراز جسور التنوع الحضاري و التواصل الثقافي و المعرفي .

قائمة المصادر و المراجع

أولا قائمة المصادر:

1-ابن رشد أبو الوليد : البرهان ، تح: جيرار جيهامي ، المجلد الخامس، دار الفكر اللبناني ، بيروت، د.ت

2-ابن رشد أبو الوليد : تفسير ما بعد الطبيعة، تح : موريس بويج،ج3، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية ، بيروت،1967

3-ابن رشد أبو الوليد، الجدل و المغالطة ، تح، جيرار جيهامي ، دار الفكر اللبناني،بيروت ،ط1، 1992

4-ابن رشد أبو الوليد : تلخيص الخطابة ،تح : عبد الرحمان بدوي،مكتبة النهضة المصرية ،1960

5-ابن رشد أبو الوليد :فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على مشروع محمد عابد الجابري ، دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 ،1997

6-ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف القاهرة ،ط3، 1999

7-ابن رشد أبو الوليد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تح : محمود ، المكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، ط2، 2003

ثانيا: قائمة المراجع:

1-ابن حزم أبو محمد على : الأحكام في أصول الأحكام ، ج1، طبعة الخانجي ، القاهرة ،1345 هـ

2-أحمد عبد المهيمن: اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر والتوزيع العربية ، مصر، ط1، 2001

3-الفلسفة اليهودية ، مكتبة مدبولي للطباعة و النشر، القاهرة،ط1980،1

4-الجابري محمد عبده: نحن و التراث ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993

5-الحنفي عبد المنعم: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ، مكتبة مدبولي للطباعة و النشر ، القاهرة ، ط1، 1980

6-الخضيري محمد زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ،دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1983

7-الغزالي أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، ج1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان ،ط1، دت

8-الغزالي أبو حامد: فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة تح: محمود بيجو،المكتبة الظاهرية ، دمشق،ط1، 1993

9-الراغب الاصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تح: محمد السيد كيلاني، دار المعرفة ، بيروت، دت

10- الزعبي أنور: مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، سوريا، 2000

11- السيوطي جلال الدين: الاتقان في علوم القرآن،ج2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1935

12- أحمد أيبش: التلموذ كتاب اليهود المقدس، تق: سهيل زكار، دار قتيبة ، دت

13- بارة عبد الغني: الهيرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقلي تأملي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان،2017

14- بدوي عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية ، مصر ،1934

15- جان غروندان: التأويلية ، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة،2017

16- دايفيد جاسير: مقدمة في الهيرميتوطيقا، تر: وحيد قانصو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر،2007

17- رودافسكي تمار : موسى بن ميمون، تر: جمال الرفاعي، الهيئة العامة لدار الكتب و الوثائق القومية ادارة الشؤون الفنية،ط1، 2013

18- عادل مصطفى : فهم الفهم : مدخل الى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى غادامير، دار النهضة العربية ، لبنان،ط1، 2003

19- عبد الرزاق أحمد قنديل: الأثر الاسلامي في الفكر الديني،دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز البحوث الشرق الأوسط ، القاهرة،1984

20- عبد الرحمان بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمان في تفسير الكلام المنان، تح: عبد الرحمان بن معنى اللويحق ، دار ابن حزم، بيروت، لبنان،ط1، 2003

21- علي أوميل : السلطة الثقافية و السلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 ، 1996

22- مجدي السيد أحمد الكيلاني: فيلون السكندري بين الفلسفة و الدين، دار الكتب و الوثائق القومية ، 2014

23- مجدي عبد الحافظ صالح: أرنست رينان، المركز الثقافي للكتابة، المغرب،ط1، 2020

24- محمد الظاهر بن عاشور : التحرير و التنوير، ج1، دار سحنون للنشر، تونس، 1997

25- محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار للإمام محمد عبده،ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1972

26- محمد عبد العظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، مطبعة عيسى البابي الحلبي و شركاه، ط1، دت

27- محمد شوقي الزين: الإزاحة و الاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ، الدار العربية للعلوم، الجزائر ،ط1، 2008

28- محمد يوسف موسى : ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، القاهرة، 2012

29- محمد يوسف موسى: بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر ، القاهرة، ط2، 2003

30- مفتاح محمد : التلقي و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 1994

31- مقداد عرفة منسية: ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ، المجلد الثاني، الثقافة العربية للتربية و الثقافة و العلوم منشورات المجمع الثقافي، تونس، ط1، 1999

32- موسى بن ميمون : دلالة الحائرين ، ترى حسين أتاي ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر، 2002

33- نصار عصمت: الخطاب الفلسفي عند ابن رشد و أثره في كتابات محمد عبده و زكي نجيب محمود، دار العلم بالفيوم، القاهرة، 2002

34- ول ديورانت : قصة الحضارة، مج6، ج101/11، تر: محمد بدران ،مكتبة الأسرة، 2001

ثالثا : قائمة المعاجم و القواميس:

1-ابن فارس أبو الحسن أحمد : معجم مقاييس اللغة ،ج1، دار الكتب العلمية ، ط1، 1999

2-ابن فارس أبو الحسن أحمد : معجم مقاييس اللغة ، ج4، دار الفكر، ط1، 1979

3-ابن الأثير مجد الدين: النهاية في غريب الحديث و الأثر ، ج1، دط، القاهرة ، 1963

4-ابن منظور الأنصاري الافريقي، لسان العرب، ج5، دار صادر ، بيروت،ط1، دت

5-ابن منظور الأنصاري الافريقي، لسان العرب، تق: عبد الله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت دون تاريخ.

6-الجرجاني علي بن محمد السيد شريف: التعريفات ، تر: ابراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004

7-الجوهري أبو النصر اسماعيل : تاج اللغة و صحاح العربية، ج4، دار احياء التراث العربي ، ط5، 2009

8-الزبيدي محمد الحسي : تاج العروس في شرح القاموس، ج7، المطبعة الخيرية ، القاهرة، 1306

9-الفراهيدي الخليل بن أحمد: العين ، تح: عبد الحميد هنداوي، ج1،دار الكتب العلمية، بيروت ،ط1 ، 2003

10- الفيروز أبادي : القاموس المحيط، المجلد الثالث، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1983

11- الفيومي أحمد بن محمد: المصباح المنير في غريب الشرح ، المكتبة العصرية للطباعة و النشر ، بيروت، ط1، 1996

قائمة الموسوعات الأجنبية:

_Andre Lalande: vocabulaire tecniqueet critique de la philosophie، press universitaire de France،Vendôme، 1968

رابعا : قائمة المجلات:

1-أميد نجم جميل المفتي و زياد صالح حميد: التأويل في رسائل النور المفهوم و المنهج، العدد20، يناير 2002

2-حللي عبد الرحمان: التفسير و التأويل في علوم القرآن دراسة في المفهوم، المجلد 15، العدد 30، 1432هـ- 2011

3-محمد بن حماني : الرشديون الجدد رؤى ومناهج، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث ، قسم العلوم الانسانية و الفلسفة ، المغرب، 2015

4-معاريف أحمد : قراءة في طبيعة العلاقة بين الفلسفة و الدين من وجهة نظر الرشدية، مجلة القرطاس ، العدد9، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، جويلية ،2018

5-مهلوبي برهان وسيم صبيح ، صدى القراءة العربية للنص الرشدي في بعض القراءات العربية المعاصرة، مجلة جامعة تشرين للبحوث و الدراسات العلمية، سلسلة الآداب و العلوم الانسانية ، المجلد 37، العدد2، 2015

قائمة الرسائل و الأطروحات :

1-حساين دواجي غالي: الهيرمينوطيقا و ايتيقا التخاطب ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة ، جامعة وهران،2013

2-فاطمي فتيحة: مكانة التأويل في فلسفة ابن رشد، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه علوم في الفلسفة، كلية العلوم الانسانية، و الاجتماعية، قسم الفلسفة ، جامعة منتوري قسنطينة،2009

ملخص:

يعد سؤال التأويل من أهم المفاهيم الأساسية في تاريخ الفكر الإنساني، بإعتبار أن الإنسان صانع المعنى فكان هدفه الوصول إلى الحقيقة لهذا مارس التأويل لسبيل المعرفة والفهم وسير أغوار النص واستنطاق مضمونه بحثا عن عمق المعنى وهذا ما كان يهدف له ابن رشد في مشروعه التأويلي بفتح الحوار بين الحكمة والشريعة وتحقيق المزاوجة بينهما.

إن ابن رشد لم يعتمد على العقل وحده بل اتخذ موقفا وسطيا وأن كل من العقل والنقل بحاجة للآخر، كما حدد شروط العملية التأويلية والقائمين عليها وخص بذلك الفلاسفة لأنهم القادرين على كشف بواطن النص، والعدول عن تأويلات العامة لأنها لم ترقى إلى مرتبة الاجتهاد، وما أرشدنا إليه ابن رشد تمثل في تفعيل حرية التأويل الخاص بالنصوص الدينية مبينا إتجاه المعنى الصحيح في العملية التأويلية، إذن ابن رشد لم يكن مجرد شارح للفلسفة الأرسطية بل كان له إضافات فكرية في التراث الإسلامي وهذا ما جعل العرب يلقبونه بفيلسوف العقل.

الكلمات المفتاحية: التأويل، الظاهر، الباطن ، العامة، الخاصة، النص الديني.

Summary :

The question of interpretation is one of the most important basic concepts in the history of human thought, given that man is the maker of meaning, and his goal was to reach the truth. For this reason, he practiced interpretation for the path of knowledge and understanding, traversing the depths of the text and interrogating its content in search of the depth of meaning. Wisdom and Sharia and marriage between them.

Ibn Rushd did not rely on reason alone, but took a middle position, and that both reason and transmission need the other. To him Ibn Rushd represented in activating the freedom of interpretation of religious texts, indicating the direction of the correct meaning in the interpretive process, so Ibn Rushd was not just an expounder of Aristotelian philosophy, but he had intellectual additions in the Islamic heritage and this is what made the Arabs call him the philosopher of reason.